Kajian Seksualitas Kritis

Jurnal Gandrung

Vol. 1 No. 1
Juni 2010



G·A·Y·a NUSANTARA

people unlimited
Hivos

Gandrung
Jurnal Kajian Seksualitas Kritis

Jurnal Gandrung adalah jurnal kajian seksualitas kritis. Dalam ancangan ini seksualitas dan gender dipandang sebagai beraneka ragam dan dikonstruksi secara sosial-budaya. Seksualitas, yang dipahami sebagai bagian integral kepribadian setiap manusia, dikaji dari pinggir atau tepi untuk memahami pusat atau tengah yang ternyata berkemungkinan lain dari yang dipahami secara konvensional, apalagi normatif. Seksualitas, termasuk kesehatan dan kesejahteraan serta hak seksual dan reproduksi, disadari terkonstruksi dalam interaksi antara individu dan struktur sosial seperti ekonomi, nasion dan negara, hukum dan HAM, media, budaya, sejarah, dan sistem kepercayaan, ideologi dan fundamentalisme. Jurnal Gandrung diterbitkan oleh Yayasan GAYa NUSANTARA, dengan dukungan dari Hivos.

Jurnal akan terdiri dari artikel, wawancara, laporan reflektif, dan resensi buku. Semua artikel yang masuk akan diseleksi oleh redaksi dan kemudian dikirim pada penilai (*referee*) secara anonim.

Panjang Artikel: 5000 - 10.000 kata (33.000 – 66.000 karakter).
Untuk artikel, gaya penulisan menggunakan *Chicago Manual of Style* dan Pedoman Ejaan Yang Disempurnakan dan Pedoman Umum Pembentukan Istilah. Font Palatino Linotype 11 pt (catatan kaki 9 pt).

Artikel atau naskah dapat dikirimkan ke:
GAYa NUSANTARA
E-mail: gayanusantara@gmail.com

REDAKSI
Soe Tjen Marching
E-mail: gandrung@gayanusantara.or.id

Jurnal Gandrung terbit dua kali per-tahun. Harga berlangganan Rp. 60.000/tahun untuk wilayah Indonesia. Harga eceran Rp. 35.000/eksemplar. Pembayaran dapat dikirimkan ke 0046219611, Bank BNI cabang UNAIR Surabaya, a/n Yayasan GAYa NUSANTARA. Email kami untuk informasi dan konfirmasi selanjutnya.

Susunan Redaksi

Penasihat
Dédé Oetomo, Tom Boellstorff, Julia Suryakusuma,
Siti Musdah Mulia

Pemimpin Redaksi
Soe Tjen Marching

Redaksi
Ahmad Zainul Hamdi, Tonny

Tata Letak
Kathleen Azali

Produksi
Nur Agustinus, Kusmiranto

Sirkulasi
Poedjiati Tan

Alamat Redaksi
Jl. Mojo Kidul I No 11 A
Surabaya 60285
Telp/Faks: +62 31 – 5914668
E-mail: jurnalgandrung@gmail.com
Facebook: jurnalgandrung@gmail.com

Penerbit
Yayasan GAYa NUSANTARA

Didukung oleh



Gandrung
Jurnal Kajian Seksualitas Kritis
Vol. 1 No. 1 Juni 2010

Daftar Isi

Editorial

Kalau kita sedang berhasrat melakukan hubungan seks, lalu nebeng pada tetangga, reaksi yang sangat mungkin adalah, sang tetangga ini menggebuki kita (kecuali bila ia baik hati dan amat terbuka). Tapi anehnya, isu atau diskusi seksutalitas itu sendiri seringkali ditebengkan pada topik-topik lainnya, seperti kesehatan, moralitas, hukum dan pendidikan. Seakan seksualitas itu hanya bayi yang selalu dititipkan ke sana kemari, sehingga bahasan seksualitas seringkali tidak menjadi "dewasa". Ia dibatasi oleh orang tua angkatnya, yang gemar memperlakukannya dengan semena-mena. Seks seringkali dihubungkan dengan penyakit di dalam kesehatan, sumber kebejatan dalam moralitas, dan pelanggaran dalam hukum dan pendidikan.

Sistem patriarki di Negara kita pula yang menjadikan seks sebagai alat kontrol. Pemimpin agama, pejabat, ilmuwan dan penentu kebijakan yang umumnya laki-laki, begitu getol menyekap seksualitas dengan definisi yang baku dan menjadikannya "momok" - cermin ketakutan tersendiri dari mereka yang mempunyai kekuasaan, sehingga mereka tidak mengijinkan masyarakat memandang seks sebagai kenikmatan. Tapi, ini bukan berarti bahwa para pembuat peraturan itu juga membatasi diri dalam seks. Justru seringkali, mereka membuat peraturan sedemikian rupa, sehingga dapat memonopoli kenikmatan tersebut. Karena itu, pelacuran untuk pejabat kelas tinggi marak tapi rapi tersembunyi, poligami bagi lelaki (poligini) dapat diterima. Lalu, jangan tersentak bila pejabat tinggi atau pemuka agama yang gemar mendengungkan moralitas tiba-tiba kedapatan mempunyai gundik di bawah umur

atau simpanan yang waria. Sedangkan bagi masyarakat, yang didengungkan dari seksualitas adalah fungsinya (sebagai prokreasi), sedang kenikmatannya dilenyapkan bila perlu.

Manusia menjadi mesin-mesin yang digunakan untuk tujuan politik tertentu. Memang, dalam masyarakat otoriter, tubuh selalu menjadi obyek kuasa. Dengan memanipulasi dan mengekang tubuh, para penguasa dengan mudah dapat melumpuhkan manusia untuk tunduk kepada tujuan mereka. Otoriterisme sedemikian ini yang membuat gender dan seksualitas menjadi statis dan biner di Indonesia, walaupun seksualitas sendiri sangat tergantung pada setiap manusia yang mengalaminya. Dengan kata lain, seksualitas itu bisa amat beragam dan seringkali tidak bisa dipilah-pilah dalam definisi tertentu. Bila dibatasi dengan binerisme (antara perempuan dan lelaki saja), maka yang terjadi adalah pemenjaraan manusia: Bukan lagi definisi itu yang melambangkan manusia, tapi justru manusialah yang harus dicetak menurut definisi. Tidak saja biner yang menjadi batasan, aktifitas seksual yang tidak melibatkan manusia dengan sesamanya juga seringkali dikutuk. Padahal dalam beraktifitas, kelamin manusia juga memungkinkan untuk mencapai kenikmatan dengan yang bukan manusia. Tapi, ada beberapa fungsi biologis yang tidak memungkinkan. Sama halnya dengan besi yang tak bisa menarik kayu. Bagaimana hal ini ditemukan? Tentu saja dengan mengalami sendiri. Seks harus dialami untuk mempelajarinya.

Bukankah ilmu pengetahuan ada, untuk lebih memahami semesta beserta ide-ide dan isinya? Ilmu pengetahuan tidak diciptakan supaya semesta beserta isinya ini bisa dicetak sesuai kaedah. Bagaimana mungkin manusia menitahkan matahari untuk

mengitari bumi? Walaupun kebodohan seperti ini seringkali terjadi dan dapat fatal akibatnya. Galileo sempat dikucilkan karena ia tidak menyetujui teori sang penguasa. Tapi, nasibnya tidak separah Giordano Bruno yang harus dibakar hidup-hidup. Dan karena begitu takutnya Gereja Katolik akan pendapat Bruno, lidahnya ditancapi paku-paku besi dan mulutnya disekap, sehingga ia tak bisa bersuara lagi di depan publik saat digeret ke kayu api.

Namun masih saja, banyak orang terlalu percaya terhadap keabsahan ilmu pengetahuan yang memberi jawaban eksakta. Sebab itu, pamor humaniora di negeri kita ini seringkali jatuh, karena ia tidak memberi jawaban yang hitam-putih, walaupun selalu ada perbedaan antara alam dan persepsi manusia. Tapi seringkali, kita terlalu percaya, apa yang kita tangkap di dalam persepsi kita itu sama dengan yang di luar kita, tanpa mau memelajari dan berpikir kembali. Lalu, penghukuman, pembunuhan, dan penyiksaan manusia terjadi karena klaim yang dianggap paling benar dan satu-satunya yang mungkin. Klaim yang mengabaikan penelitian lebih lanjut: Bahwa alam itu sendiri mengandung kemungkinan yang tak terhingga. Kecongkakan dan kebakuan yang seringkali membawa akibat mencelakakan.

Bukankah hal ini sering terjadi dalam seksualitas? Kecairan seksualitas yang tak diindahkan, hasrat dan kenikmatan yang dilupakan. Lalu, diganjarlah mereka dengan hukuman yang mengerikan: Rajam untuk perempuan yang bersetubuh di luar nikah, gantung bagi homoseksual, penjara bagi waria. Apakah mendengar dan menikmati tubuh sendiri adalah sebuah kejahatan, walau mereka yang dihukum ini tidak pernah mengganggu siapapun? Sedangkan para koruptor kelas kakap dan pemimpin agama yang melakukan

pelecehan dapat lolos begitu saja, padahal jelas-jelas mereka telah memangsa dan merugikan orang lain? Berapa manusia yang kebebasan dan haknya telah dirampas oleh para petinggi hukum yang picik?

Kemudian, penentu kaedah ini pula yang terbelit dengan definisi mereka sendiri. Bila seks adalah hal yang negatif dan mengancam stabilitas bangsa (bahkan sempat disetarakan dengan narkoba), apa saja yang termasuk di dalamnya? Mereka lalu mengidentifikasi tubuh dan baju terutama perempuan, atau beberapa keintiman anggota tubuh seperti berciuman. Namun, bagaimana dengan anggota tubuh lelaki dan keintiman tubuh yang lain? Bagaimana dengan hasrat yang bangkit karena memandang lelaki yang bertelanjang dada? Bagaimana dengan bayi yang menghisap payudara ibunya? Dan semua manusia (baik yang dianggap pendosa maupun pastor, nabi dan ulama) melewati vagina ibu mereka ketika dilahirkan. Apakah mereka lupa bahwa mereka lahir karena adanya seks?

Seks menjadi amat sempit (sebatas peraturan), namun bersamaan dengan itu juga meluas kemana-mana (interpretasi pikiran kotor memungkinkan hal ini). Ia ditekan dan diulur sesuai dengan wacana penguasa. Yang luput dari perhatian justru dampak yang nyata, yang jelas-jelas harus dihindari dan diajarkan kepada masyarakat sejak dini, seperti: rasa hormat terhadap manusia ketika melakukan hubungan seks sehingga pelecehan dapat terhindari, aktifitas yang aman sehingga penyakit kelamin tidak menyebar. Bukannya moral dan dogma, yang mengelabui manusia dan memaksa mereka untuk mengingkari beragam kemungkinan tubuh serta orientasi dan perilaku seksual mereka, yang membutakan dan

membodohkan.

Karena itulah Jurnal *Gandrung* diterbitkan untuk memberi wacana bagi kayanya aspek seksualitas manusia. Seksualitas dan gender dipandang sebagai bagian integral manusia yang beragam, dengan harapan bahwa topik seksualitas tidak lagi dianggap seperti bayi jahanam.

Soe Tjen Marching
Pemimpin Redaksi

Islam dan Homoseksualitas: Membaca Ulang Pemahaman Islam



Siti Musdah Mulia, guru besar di UIN – Jakarta. Menerima penghargaan Yap Thiam Hien pada tahun 2008 dan Women of Courage Award dari pemerintah Amerika Serikat.

Abstrak: Interpretasi tentang homo dalam wacana Islam selalu dikaitkan dengan kisah Luth. Umumnya, umat Islam menganggap pemahaman itu sudah mutlak. Sedangkan inti ajaran Islam juga menekankan bahwa semua bentuk perbedaan manusia, seperti warna kulit, ras, bahasa, jenis kelamin biologis maupun sosial (gender), orientasi seksual, dan bahkan agama dimaksudkan agar manusia saling mengenal satu sama lain sehingga terbangun saling pengertian. Kajian kritis akan ayat-ayat al Quran, hadis dan fiqh mengungkap bahwa homoseksual tidak harus dianggap berdosa dalam Islam. Selain itu, penemuan sains dan teknologi membawa kepada sejumlah pertanyaan baru tentang kerancuan pemahaman gender, orientasi seksual dan perilaku seksual pada penulisan hadis dan fiqh. Kurangnya pengetahuan akan hal ini jugalah yang seringkali menyebabkan homoseksual dikecam laknat.

Kata kunci: Homoseksual, gender, orientasi seksual, perilaku seksual, Islam, fiqh, dosa.

Pentingnya Manusia dalam Ajaran Islam

Inti ajaran Islam adalah *tauhid*. *Tauhid* menjelaskan hanya ada satu Tuhan, yaitu Allah SWT. Dialah pencipta semua makhluk. Semua makhluk, termasuk manusia, berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya. Islam sangat vokal menekankan pentingnya penghormatan kepada manusia, dan itu terlihat dari ajarannya yang sangat akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Islam juga memandang manusia secara optimis dan positif,, yakni sebagai makhluk paling mulia dan bermartabat (Q.S, *al-Baqarah*, 2:30 dan *al-Isra`*, 17:70). Islam—sesuai dengan namanya yang bermakna damai dan selamat—tidak mengizinkan perilaku kekerasan, diskriminasi, dan eksploitasi terhadap manusia dalam bentuk dan tujuan apa pun.

Manusia memiliki tempat amat sentral dalam ajaran Islam, yakni sebagai *khalifah fi al-ardh* (wakil Tuhan di muka bumi). Karena itu, manusia dengan seluruh pengalamannya merupakan kunci utama dalam memahami ajaran Islam. Semua manusia memiliki nilai kemanusiaan yang sama. Tidak ada yang membedakan di antara manusia kecuali prestasi takwanya. Bicara soal takwa, maka hanya Dia semata yang berhak menilai, bukan manusia. Semua bentuk perbedaan dalam diri manusia, seperti warna kulit, ras, bahasa, jenis kelamin biologis maupun sosial (gender), orientasi seksual, dan bahkan agama dimaksudkan agar manusia saling mengenal satu sama lain sehingga terbangun saling pengertian (*mutual understanding*), dan pada gilirannya mendorong manusia berinteraksi dan bekerjasama mewujudkan masyarakat beradab "*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*" (negara yang sejahtera di bawah ridha Tuhan).

Apa Itu Homoseksualitas?

Sebelum masuk kepada pembicaraan tentang homoseksualitas (seterusnya ditulis homo), ada baiknya dijelaskan terlebih dahulu apa itu seksualitas. Seksualitas mengandung makna yang sangat luas karena mencakup aspek kehidupan yang menyeluruh, terkait dengan jenis kelamin biologis maupun sosial (gender), orientasi seksual, identitas gender, dan perilaku seksual. Seksualitas adalah sebuah proses sosial yang menciptakan dan mengarahkan hasrat atau berahi manusia (*the socially constructed expression of erotic desire)*, dan dalam realitas sosial, seksualitas dipengaruhi oleh interaksi faktor-faktor biologis, psikologis, sosial, ekonomi, politik, agama dan spiritual. Seksualitas sejatinya merupakan hal yang positif, selalu berhubungan dengan jati diri seseorang, dan juga kejujuran seseorang terhadap dirinya. Sayangnya, masyarakat umumnya masih melihat seksualitas sebagai hal yang negatif, bahkan menjijikkan sehingga tidak pantas atau tabu dibicarakan.

Studi tentang seksualitas memperkenalkan tiga terminologi penting menyangkut seksualitas manusia, yaitu: Identitas gender, orientasi seksual, dan perilaku seksual. Kerancuan dalam memahami ketiga istilah ini akan membawa kepada kesimpulan yang keliru.

Apa itu identitas gender? Sebelumnya, penting sekali memahami terlebih dahulu perbedaan antara jenis kelamin biologis (*seks*) dan jenis kelamin sosial (*gender*). Jenis kelamin biologis dibedakan berdasarkan faktor-faktor biologis hormonal dan patologis sehingga muncul dikotomi laki-laki dan perempuan. Jenis kelamin

laki-laki ditandai dengan adanya penis, testis, dan sperma, sedangkan perempuan mempunyai vagina, payudara, ovum, dan rahim. Perbedaan biologis tersebut bersifat kodrati, dan tidak satupun yang dapat mengubahnya. Boleh jadi, dewasa ini akibat kemajuan teknologi, seseorang dimungkinkan mengubah alat kelaminnya, tetapi betapapun perubahan itu tidak sampai mengubah fungsinya.

Berbeda dengan jenis kelamin biologis, jenis kelamin sosial atau gender mengacu kepada seperangkat sifat, peran, tanggung jawab, fungsi, hak, dan perilaku yang melekat pada diri laki-laki dan perempuan akibat bentukan budaya atau pengaruh lingkungan masyarakat. Di masyarakat, laki-laki selalu digambarkan dengan sifat-sifat maskulin, seperti perkasa, berani, rasional, keras, dan tegar. Sebaliknya, perempuan digambarkan dengan sifat-sifat feminin, seperti lembut, pemalu, penakut, emosional, rapuh, dan penyayang. Timbullah dikotomi maskulin dan feminin. Fatalnya, sifat-sifat maskulin selalu dinilai lebih baik daripada sifat-sifat feminin. Lebih fatal lagi, bahwa maskulinitas dan femininitas tersebut dianggap sebagai hal yang kodrati, padahal sesungguhnya merupakan hasil konstruksi sosial. Teori psikologi menjelaskan, setiap manusia dalam dirinya memiliki unsur-unsur maskulinitas dan femininitas. Kecenderungan maskulinitas dan femininitas seseorang sangat dipengaruhi oleh pola asuh di masa kecil, nilai-nilai tradisi yang dianut di masyarakat, sistem pendidikan di sekolah formal, dan interpretasi ajaran agama. Dengan ungkapan lain, gender bukan kodrat, melainkan bentukan sosial. Buktinya, dalam realitas sosial ditemukan tidak sedikit laki-laki memiliki sifat-sifat feminin, seperti penakut, emosional, pemalu, lemah, dan lembut. Sebaliknya, cukup

banyak perempuan memiliki sifat-sifat maskulin, seperti kuat, berani, perkasa, pantang menyerah, rasional, dan tegar. Dapat pula disimpulkan, konsep gender tidak statis dan tidak seragam, melainkan dapat berubah seiring dengan perubahan waktu dan tempat (Mulia 2007). Namun, perlu juga dicatat bahwa meskipun seseorang dapat dibentuk dan diajarkan menjadi feminin dan maskulin, tetapi tidak selalu dapat menerima bentukan dan ajaran itu mentah-mentah.

Dengan demikian, identitas gender mengacu kepada pengalaman pribadi yang intens dalam setiap diri manusia berkaitan dengan gendernya, dan tidak berhubungan dengan jenis kelamin biologisnya. Sejauh ini dikenal tiga varian identitas gender: Perempuan dengan femininitasnya; laki-laki dengan maskulinitasnya; dan transgender yang memiliki keduanya. Transgender mempunyai dua varian: Laki-laki ke perempuan dan perempuan ke laki-laki. Jenis pertama disebut juga waria atau banci atau calabai dalam bahasa Bugis, sedang jenis kedua dinamakan tomboi atau *calalai* dalam bahasa Bugis. Menurut Dédé Oetomo, banci atau waria tidak merujuk sama sekali pada orientasi seksual. Istilah ini merupakan label negatif untuk menunjuk perilaku dan identitas gender yang gagal, karena itu orang tua akan menyebut anaknya banci bila dia tidak bersikap wajar sesuai identitas gendernya (Oetomo 1996, 261).

Lalu, apa itu orientasi seksual? Studi tentang orientasi seksual menyimpulkan ada banyak varian, antara lain: Heteroseksual (seterusnya ditulis hetero), homoseksual, biseksual, aseksual. Orientasi seksual adalah kapasitas yang dimiliki setiap manusia berkaitan dengan ketertarikan emosi, rasa sayang, dan hubungan

seksual. Disebut hetero jika orientasi seksualnya tertuju pada lain jenis kelamin. Berikutnya, dinamai homo jika orientasi seksualnya sesama jenis kelamin; sesama laki-laki dinamakan gay, sesama perempuan disebut lesbian, dan sesama waria. Biseksual, jika orientasi seksualnya ganda: Tertarik pada sesama jenis sekaligus juga pada lawan jenis. Sebaliknya, aseksual tidak tertarik pada keduanya, baik sesama maupun lawan jenis. Khusus untuk waria, orientasi seksual mereka sangat bervariasi. Sebagian besar tertarik kepada laki-laki, sebagian lain tertarik kepada perempuan, dan sebagian lain lagi tertarik kepada sesama waria. Yang terakhir itulah yang dikategorikan sebagai homo di lingkungan waria (Foucault 1986; Adib, dkk. 2005).

Orientasi seksual manusia bersifat kodrati, tidak dapat diubah. Tidak seorang pun dapat memilih dilahirkan dengan orientasi seksual tertentu. Menjadi hetero atau homo atau orientasi seksual lainnya bukanlah sebuah pilihan, juga bukan karena akibat konstruksi sosial. Akan tetapi, tidak tertutup kemungkinan potensi kecenderungan orientasi seksual seseorang menjadi aktual setelah mendapat pengaruh lingkungan. Misalnya, potensi homo dalam diri seseorang menjadi dominan karena desakan faktor lingkungan tertentu, seperti pesantren. Menarik dicatat di sini bahwa di lingkungan pesantren dikenal beberapa istilah berkaitan dengan homo, baik gay maupun lesbi, seperti *mairil, sihaq,* atau *sèmpèt.* Pertanyaannya, mengapa masyarakat dapat menerima hetero, tetapi menolak homo atau jenis orientasi seksual lainnya di luar hetero? Jawabnya sederhana, selama berabad-abad masyarakat memandang hetero sebagai suatu kebenaran, normal dan alamiah. Sebaliknya, semua jenis orientasi seksual non-hetero, khususnya homo sebagai

abnormal, *mental disorder* (gangguan jiwa) atau *mental illness* (penyakit jiwa). Akibatnya, selama berabad-abad masyarakat melanggengkan sikap dan nilai-nilai homofobia (antihomo).

Selanjutnya, apa itu perilaku seksual? Perilaku seksual sangat dipengaruhi oleh konstruksi sosial, tidak bersifat kodrati, dan tentu saja dapat dipelajari. Perilaku seksual adalah cara seseorang mengekspresikan hubungan seksualnya. Terdapat banyak varian, di antaranya oral seks dan anal seks (disebut juga sodomi atau *liwath* dalam bahasa Arab). Sodomi atau *liwath* adalah memasukkan alat kelamin laki-laki ke dalam dubur, baik dubur sesama lelaki maupun dubur perempuan.

Karena kekurangtahuan, masyarakat umumnya mengidentikkan homo dengan *waria*. Jelas berbeda. Waria berhubungan dengan identitas gender, sedang homo berkaitan dengan orientasi seksual. Sebagian besar *waria* justru memiliki orientasi seksual "hetero". Kekeliruan lain, umumnya masyarakat mengira setiap homo laki-laki (gay) pasti melakukan sodomi dalam pemuasan nafsu biologisnya. Akibatnya, homo sering diidentikkan dengan sodomi. Ini sangat keliru. Homo adalah jenis orientasi seksual, sedangkan sodomi atau *liwath* adalah bentuk perilaku seksual. Sejumlah kajian menjelaskan tidak semua laki-laki homo melakukan sodomi. Bahkan, sebagian homo (gay dan lesbi) mengaku tidak mengekspresikan perilaku seksual dalam bentuk anal seks. Sebaliknya, sejumlah kasus mengungkapkan tidak sedikit laki-laki hetero melakukan sodomi terhadap perempuan dan anak-anak (Alimi 2004; Sulistyowati 2007). Jadi jelaslah bahwa homo berkaitan dengan orientasi seksual seseorang yang bersifat kodrati, bukan

perilaku seksual, bukan pula identitas gender yang keduanya bersifat bentukan sosial.

Masalahnya, konstruksi sosial mengenai seksualitas sangat dipengaruhi oleh relasi gender yang timpang. Mengapa? Relasi gender masih didominasi ideologi dan sistem nilai patriarki-paternalistik yang membenarkan laki-laki menguasai, membelenggu, dan mengontrol kehidupan perempuan dalam semua bidang kehidupan: Sosial, hukum, politik, moral, dan agama. Sistem ini pada ujungnya melahirkan pembagian peran gender yang diskriminatif antara laki-laki dan perempuan. Karena pengaruh patriarki, seksualitas selalu dipahami dalam konteks maskulinitas. Laki-laki selalu harus dalam posisi subyek, dan perempuan hanyalah obyek, termasuk obyek seksual. Inilah yang membuat masyarakat mengkonstruksikan laki-laki harus dominan, kuat, aktif, dan agresif. Sebaliknya, perempuan harus mengalah, lemah, pasif, dan pasrah. Dalam realitas sosial, pandangan stereotip ini melegitimasi laki-laki untuk melakukan dominasi, pelecehan, perkosaan, dan kekerasan seksual.

Selain dipengaruhi pandangan patriarki yang bias gender, pandangan tentang seksualitas manusia juga sangat diwarnai oleh paradigma orientasi seksual hetero. Akibatnya, terjadi hegemoni heteronormativitas dalam konsep seksualitas. Konstruksi sosial masyarakat selama berabad-abad memaksakan heteronormativitas atau norma-norma orientasi seksual hetero sebagai satu-satunya kebenaran. Orientasi seksual homo dan lainnya, dianggap sebagai suatu penyimpangan, abnormal, dan tidak wajar. Bahkan, tidak sedikit menstigma kaum homo sebagai pendosa, terlaknat, penderita penyimpangan seksual, dan penyakit turunan menular. Walaupun

demikian, ditemukan juga sebagian kecil masyarakat memandang homo sebagai hal yang normal dan wajar. Bahkan, sebagian memandang kaum homo, seperti kelompok *bissu* (penata upacara adat) di Sulawesi Selatan dan kelompok *warok* dalam tradisi kesenian reyog di Ponorogo sebagai "orang sakral."

Barulah kemudian setelah sejumlah penemuan ilmiah, terutama oleh APA (*American Psychiatric Association*) tahun 1970 semakin menguatkan teori bahwa homo bukanlah suatu penyimpangan psikologis, juga bukan penyakit, dan sesuatu yang abnormal sebagaimana dipahami sebagian besar masyarakat selama ini. Selanjutnya, pada 1974 lembaga APA mencabut homo dari daftar penyakit gangguan jiwa. Ketetapan ini kemudian diadopsi badan internasional WHO. Departemen Kesehatan R.I. melakukan hal serupa pada 1983. Sejak itu, homo diakui sebagai suatu bentuk orientasi seksual, seperti halnya hetero. Berikutnya, hak-hak asasi mereka dinyatakan dalam berbagai dokumen HAM: Internasional, regional dan nasional. Salah satunya, Rancangan Aksi Nasional HAM Indonesia 2004-2009 dengan tegas menyebutkan LGBT sebagai kelompok yang harus dilindungi negara. Bahkan, dokumen internasional HAM, *The Yogyakarta Principles* yang disepakati 25 negara pada 2006 di Yogyakarta, secara kuat menegaskan perlindungan HAM bukan hanya kepada kelompok homo, melainkan juga semua kelompok LGBTIQ (Lesbian, Gay, Biseksual, Transgender atau Transeksual, Interseks, dan Queer). Dokumen Yogyakarta memuat prinsip-prinsip pemberlakuan hukum internasional atas hak-hak asasi manusia berkaitan dengan orientasi seksual dan identitas gender.

Dokumen tersebut dapat dibaca sebagai indikasi menguatnya perlakuan diskriminatif dan tidak adil terhadap LGBTIQ. Mereka mengalami berbagai bentuk kekerasan, pelecehan, diskriminasi, pengucilan, dan stigmatisasi karena alasan orientasi seksual dan identitas gender. Dokumen itu, antara lain menyebutkan: "Semua manusia terlahir merdeka dan sejajar dalam martabat dan hak-haknya. Semua manusia memiliki sifat universal, saling bergantung, tak dapat dibagi dan saling berhubungan. Orientasi seksual dan identitas gender bersifat menyatu dengan martabat manusia dan kemanusiaan sehingga tidak boleh menjadi dasar bagi adanya diskriminasi dan kekerasan".[1]

Adakah Islam Berbicara Soal Homo?

Berkaitan dengan identitas gender, al-Qur'an hanya menyebut dua jenis identitas, yakni laki-laki dan perempuan (*ar-rajul* dan *al-mar'ah*). Sementara, literatur fiqh menyebut empat varian, yaitu: Perempuan (*al-rajul*), laki-laki (*al-mar'ah*), *waria* atau *banci* (*al-khunsa*),[2] laki-laki yang keperempuanan (*al-mukhannits)*[3] atau perempuan yang kelaki-lakian *(al-mukhannats)*.[4] Adapun istilah untuk perilaku seksual ditemukan kata *liwath* yang berarti sodomi. Menarik dicatat, bahwa kajian fiqh tidak mengenal istilah untuk orientasi seksual, baik hetero maupun homo serta lainnya. Karena tidak ditemukan istilah bagi orientasi seksual dalam literatur fiqh, tidak heran setiap kali pembahasan soal homo dalam fiqh selalu

[1] Terjemah ke dalam Bahasa Indonesia oleh Rio Augusto V.M
[2] Seseorang yang memiliki alat kelamin ganda, dan umumnya, mereka senang berpenampilan atau berdandan sebagai perempuan.
[3] Istilah *mukhannits* bermakna laki-laki secara biologis, namun mengidentifikasi diri sebagai perempuan dan menginginkan pergantian kelamin menjadi perempuan.
[4] Secara biologis, mereka berwujud laki-laki, tetapi tidak berkeinginan mengubah jenis kelamin menjadi perempuan.

menggunakan kata *al-khuns* (waria atau banci). Jelas sekali bahwa Bahasa Arab tidak mengenal kosa kata untuk orientasi seksual homo. Lalu, bagaimana mungkin Islam yang lahir di Arab mengutuk homo? Homo berkaitan dengan orientasi seksual, sedangkan *khunsa* berhubungan dengan identitas gender. Penelusuran terhadap kitab-kitab fiqh menyimpulkan bahwa yang dikutuk sesungguhnya adalah perilaku seksual dalam bentuk sodomi atau *liwath*.

Para fukaha berbeda pendapat soal hukuman terhadap pelaku *liwath*. Imam Syafi'i menegaskan bahwa pelaku *liwath* dapat dikenai hukuman hanya jika dilakukan di depan publik. Selanjutnya, al-Auza"i dan Abu Yusuf menyamakan hukuman sodomi dengan zina. Fakta sejarah tidak menjelaskan adanya kasus penghukuman atas praktek sodomi pada masa Nabi. Eksekusi pertama terhadap perilaku sodomi justru terjadi pasca Nabi. Misalnya, pada masa Abu Bakar terjadi hukuman mati terhadap pasangan pelaku sodomi. Lalu, masa khalifah Umar bin Khattab, beliau menginstruksikan agar seorang pelaku sodomi dibakar hidup-hidup. Namun, karena mendapat kritik keras, lalu hukumannya dirajam.

Secara teologis, penolakan sebagian besar masyarakat Islam terhadap homoseksual dinisbatkan pada ayat-ayat al-Qur'an yang berkisah tetang Nabi Luth as., di antaranya, , Q.S. *al-Naml*, 27: 54-58; *Hud*, 11:77-83; *al-A'raf*, 7: 80-81; *al-Syu'ara*, 26:160-175. Di samping al-Qur'an, ditemukan juga sejumlah hadis Nabi, di antaranya, hadis yang diriwayatkan oleh Tabrani dan al-Baihaqi, Ibnu Abbas, Ahmad, Abu Dawud, Muslim, dan Tirmizi.[5]

[5] Lihat hadis-hadis tersebut dalam Ibnu Majah, 2:856; al-Tirmizi, 4:57; Abu Dawud, 4:158; Hadis Jabir dalam Ibnu Majah nomor 2563; al-Nasai dalam al-Sunan al-Kubra nomor 73371.

Paling tidak, ada sembilan petunjuk yang dapat disimpulkan dari sejumlah ayat dan hadis tersebut. Pertama, Luth adalah Nabi dan Rasul yang diutus Allah SWT. sebagai pembawa risalah tauhid sebagaimana nabi dan rasul lainnya. Kedua, Nabi Luth diutus kepada suatu kaum untuk mengajarkan manusia cara berketuhanan dan berkemanusiaan yang benar. Ketiga, umat Luth melakukan kezaliman, ketidakadilan, dan kedurhakaan sehingga Allah murka dan menimpakan bencana, azab, dan malapetaka yang dahsyat. Keempat, salah satu bentuk pelanggaran kaum Luth adalah mengekspresikan perilaku seksual terlarang menurut agama: Mengandung unsur kekerasan, pemaksaan, dan penganiayaan dalam bentuk sodomi. Al-Qur'an menggunakan empat kosa kata yang tidak secara langsung dapat diartikan *liwath* atau sodomi, yaitu *al-fahisyah* (*al-A'raf*, 7:80); *al-sayyiat* (*Hud*, 11:78); *al-khabaits* (*al-Anbiyaa*, 21: 74) dan *al-munkar* (*al-Ankabuut*, 29:21). Kelima, ada kesan bahwa pengikut Luth adalah biseksual. Sebab, dikatakan kaum laki-laki mendatangi sesama jenis dan berpaling dari isteri-isteri mereka. Umat Luth mengekspresikan perilaku seksual analseks (sodomi atau *liwath*) dengan cara yang amat keji dan tercela. Ada indikasi kuat telah terjadi perilaku kekerasan dan eksploitasi berbasis seksual. Keenam, Allah juga menimpakan azab pedih terhadap isteri Luth, padahal tidak ada informasi dia lesbian atau mengekspresikan perilaku seksual terlarang. Hal itu menunjukkan bahwa murka Allah kepadanya bukan karena faktor homo. Ketujuh, laknat dan azab pedih dari Allah bukan hanya monopoli kaum Luth yang homo, melainkan juga mengenai umat nabi-nabi lainnya yang bukan homo (tidak ada informasi bahwa mereka homo), seperti umat Nabi Nuh, Hud, Syuaib, Saleh, dan Musa. Bahkan, azab bagi umat Nuh jauh

lebih dahsyat sehingga peristiwa itu disebut kiamat pertama. Artinya, Allah selalu murka kepada umat yang berbuat keji dan zalim serta melampaui batas, tidak peduli dengan orientasi seksual dan identitas gender mereka. Kedelapan, meskipun dalam hadis, seperti hadis Ibnu Abbas, diperintahkan membunuh kaum homo, namun al-Qur'an tidak menyebutkan perintah untuk mendiskreditkan kaum homo, apalagi membunuhnya. Kesembilan, Allah Maha Tahu siapa yang patut menerima azab-Nya dan siapa pula berhak mendapatkan rahmat dan karunia-Nya (*al-Ankabuut,* 29:21). Manusia, apa pun orientasi seksualnya, hanya dapat ber-*fastabiqul khairat,* berlomba berbuat kebajikan seoptimal mungkin.

Interpretasi tentang homo selalu dikaitkan dengan kisah Luth. Umumnya, umat Islam menganggap pemahaman itu sudah final dan mutlak, tidak dapat dipertanyakan lagi. Namun, kajian kritis akibat tuntutan dinamika masyarakat, serta penemuan sains dan teknologi membawa kepada sejumlah pertanyaan baru: Apakah pengikut Luth dilaknat hanya karena memiliki orientasi seksual homo yang tidak mungkin diingkarinya karena bersifat takdir?; atau apakah karena mereka mengekspresikan perilaku seksual terlarang? Lalu, apakah kaum homo yang tidak mengekspresikan perilaku seksual terlarang, yakni perilaku seksual yang mengandung unsur kekerasan, pemaksaan, eksploitasi dan membahayakan kesehatan juga tetap akan dilaknat?; apakah laknat Allah kepada kaum Luth yang homo lebih dahsyat daripada laknat Allah kepada umat Nabi Nuh yang bukan homo? Sementara, al-Qur'an mengisahkan azab dan siksaan Allah kepada umat Nuh yang bukan homo (tidak ada informasi mereka homo) adalah paling dahsyat sehingga disebut kiamat pertama karena memusnahkan semua makhluk, kecuali sedikit

pengikut Nuh. Selain itu, pertanyaan lain yang juga perlu dilontarkan adalah mengapa para ulama begitu antusias menceritakan kisah Luth sebagai dakwah antihomo? Penulis jadi teringat pak guru di madrasah tsanawiyah (sekolah lanjutan tingkat pertama), mendramatisasi kisah ini di dalam kelas sehingga membuat beberapa murid menggigil ketakutan dan mimpi buruk. Belakangan penulis dapat info, ternyata dia seorang homo, persisnya gay.

Adalah suatu fakta yang terang benderang bahwa tafsir keagamaan sangat dihegemoni oleh heteronormativitas, yaitu ideologi yang mengharuskan manusia berpasangan dengan lawan jenis; harus tunduk pada aturan heteroseksualitas yang menggariskan tujuan perkawinan semata-mata untuk prokreasi, menghasilkan keturunan. Akibat hegemoni heteronormativitas dalam fiqh, umumnya masyarakat Islam memandang seksualitas yang normal, baik, natural, dan ideal adalah heteroseksual, marital, reproduktif, dan nonkomersial. Sebaliknya, homo dan orientasi seksual lainnya dipandang immoral, tidak relijius, haram, penyakit sosial, menyalahi kodrat, dan bahkan dituduh sekutu setan (Rubin 1984, 270). Dalam komunitas Muslim *mainstream,* penolakan terhadap homo dipandang mutlak, tidak dapat dipertanyakan lagi, sehingga setiap upaya mengkritisi pandangan Islam soal ini, apalagi mengubahnya dianggap perbuatan melawan hukum Islam, menentang syari'ah. Alasannya, sudah merupakan *ijma'* (konsensus para ulama) bahwa homo adalah haram, pelakunya harus dihukum berat: Dibunuh, dirajam, atau bahkan dibakar. Titik!!!

Sejumlah pertanyaan penting muncul: Apakah umat Islam sekarang tidak boleh membaca ulang pandangan *fuqaha* (para ulama

hukum Islam) terdahulu yang begitu kaku soal homo?; apakah tidak mungkin merumuskan kembali pandangan keislaman yang lebih akomodatif dan lebih humanis terhadap homo mengingat banyak hal telah berubah dalam realitas sosiologis sebagai akibat kemajuan peradaban manusia dan perkembangan yang pesat dalam sains dan teknologi?; apakah mustahil umat Islam sekarang memberikan perlindungan dan pemenuhan hak-hak asasi terhadap kelompok homo yang tertindas akibat orientasi seksual dan identitas gendernya?; bukankah Islam mengklaim diri sebagai agama pembawa rahmat dan janji pembebasan bagi semua kelompok *mustadh'afin* (tertindas) sebagaimana telah diteladankan oleh Rasul pada masa awal perjuangannya?; bukankah Islam mengklaim diri sebagai agama penentang ketidakadilan dan semua bentuk kekerasan, pelecehan, diskriminasi, pengucilan, dan stigmatisasi terhadap siapa pun?; bukankah Islam mengajarkan pemeluknya mencintai dan mengasihi sesama manusia, bahkan juga mengasihi semua makhluk?

Tawaran Pembaharuan Pemikiran

Umat Islam hampir sepakat bahwa *ijtihad* dalam arti pembaruan hukum Islam adalah suatu kebutuhan dasar, bukan hanya setelah Rasul tiada, bahkan ketika masih hidup. Hal itu dikarenakan sekalipun al-Qur'an dan Hadis mempunyai aturan bersifat hukum, namun jumlahnya amat sedikit jika dibandingkan dengan kompleksitas persoalan sosial kontemporer manusia yang memerlukan ketentuan hukum.[6] Untuk itu, perlu sekali menggali

[6] Penelitian Abdul Wahab Khallaf, pakar *ushul fiqh,* mengenai ayat-ayat hukum menjelaskan bahwa jumlah ayat-ayat Al-Qur'an berisi ketentuan hukum secara tegas hanya sekitar 5,8% atau sebanyak 368 ayat, sedangkan jumlah yang terbesar justru

hukum-hukum baru, sebagaimana pernah dilakukan umat Islam pada masa-masa awal sehingga tersedia hukum Islam yang lebih responsif dan lebih akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Dalam kaitan pembaharuan hukum ini, penulis mengusulkan tiga prinsip.

Pertama, prinsip *maqashid al-syari`ah*. Pembaruan hukum Islam harus tetap mengacu kepada sumber utama Islam: Al-Qur`an dan Sunnah. Penting dicatat, pemahaman terhadap kedua sumber tadi tidak semata didasarkan kepada pemaknaan literal teks, melainkan lebih banyak kepada pemaknaan non-literal atau kontekstual sambil tetap mengacu kepada prinsip *maqashid al-syari`ah* (memperhatikan tujuan inti syariat).[7] Prinsip ini mengandung nilai-nilai keadilan (*al-`adl*), kemaslahatan (*al-mashlahah*), kebijaksanaan (*al-hikmah*), kesetaraan (*al-musawah*), kasih sayang (*al-rahmah*), keragaman (*al-ta`addudiyah*), dan nilai-nilai hak asasi manusia (*al-huquq al-insaniyah*).

Berangkat dari prinsip *maqashid al-syari`ah*, Ibnu Muqaffa` mengklasifikasikan ayat-ayat al-Qur`an ke dalam dua kategori: Ayat *ushuliyah dan furu'iyah.* Ayat *ushuliyah* bersifat universal karena menerangkan nilai-nilai utama Islam, sedang ayat *furu`iyah* bersifat partikular karena menjelaskan hal-hal spesifik. Kategori pertama adalah ayat-ayat yang berbicara soal keadilan, sedangkan kategori kedua adalah ayat-ayat tentang *uqubat* (bentuk hukuman), dan *hudud*

berisi nilai-nilai universal, seperti keadilan, cinta kasih, kedamaian, dan kebebasan yang kesemuanya merupakan pesan-pesan moral keagamaan yang dapat dijadikan pedoman dalam kehidupan bermasyarakat. Lihat Abdul Wahab Khallaf. *'Ilm Ushu Al-Fiqh* (Kairo: t.p., 1956), 34-35.

[7] Istilah ini pertama kali diperkenalkan oleh Abu Ishaq al-Syatibi dalam bukunya yang terkenal, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari`ah*. Akan tetapi, konsep ini sudah disinggung sebelumnya oleh Al-Juwaini Imam al-Haramain dan Abu Hamid Muhammad al-Ghazali.

(bentuk sanksi), serta ketentuan perkawinan, waris, dan transaksi sosial. Sayangnya, umat Islam lebih memfokuskan perhatian pada ayat-ayat partikular, dan mengabaikan ayat-ayat universal sehingga sering lupa pada tujuan inti syariat, yaitu memanusiakan manusia.

Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, ahli fiqh dari Mazhab Hanbali, berpendapat bahwa syariat Islam sesungguhnya dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan yang universal, seperti kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan. Prinsip-prinsip inilah yang harus menjadi acuan dalam setiap perumusan hukum Islam dan menjadi inspirasi bagi setiap pembuat hukum. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti menyalahi cita-cita hukum Islam itu sendiri.[8] Pernyataan senada dilontarkan Ibnu Rusyd bahwa kemaslahatan itu merupakan akar dari berbagai syariat yang ditetapkan Tuhan (Rusyd 1999). Bahkan, Izzuddin ibn Abdissalam berkesimpulan bahwa seluruh ketentuan ajaran Islam harus diarahkan sepenuhnya untuk memenuhi kemaslahatan manusia (Abdissalam t.t.).

Kedua, prinsip relativitas fiqh. Fiqih adalah formulasi pemahaman Islam yang digali dari al-Qur'an dan Sunnah. Karena ia adalah pemahaman manusia, maka sifatnya relatif, tidak absolut, dan dapat berubah. Sebagai hasil ijtihad atau rekayasa cerdas pemikiran manusia dalam kaitan dengan hukum, tidak ada jaminan bahwa pandangan fiqh tidak mengandung kesalahan atau kekeliruan. Fiqh selalu dipengaruhi faktor-faktor sosio-kultural dan sosio-historis.

[8] Pandangan ini secara jelas bisa dilihat pada pendapat Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah dalam kitab *I`lan al-Muwaqqiin an Rabb al-Alamin* juz III. Pandangan serupa dinyatakan juga oleh sederetan ulama yang sangat otorotatif di bidang fiqh, seperti al-Ghazali (w. 505H); Fakhruddin al-Razi (w. 606 H); Izzuddin ibn Abdissalam (w. 660 H0; Najmuddin al-Tufi (w. 716 H); Ibnu Taimiyah (w. 728 H.); Abu Ishaq al-Syatibi (w. 790 H.); dan Muhammad ibn Tahir al-Asyur (w. 1393 H.).

Oleh karena itu, fiqh harus diyakini sebagai hal yang relatif, tidak absolut, dan tidak mungkin berlaku abadi untuk semua ragam manusia sepanjang masa.

Boleh jadi, suatu pandangan fiqh cocok untuk suatu masyarakat tertentu, kurun waktu tertentu, namun belum tentu cocok untuk masyarakat lain, pada kurun waktu lain, yang memiliki budaya dan kebutuhan yang berbeda. Artinya, suatu pandangan fiqh mungkin dapat diterima, tetapi penerimaan itu tidak harus menghalangi umat Islam bersikap kritis dan berpikir rasional. Pembaharuan hukum Islam hanya dapat terjadi jika produk fiqh diperlakukan sebagai hal yang relatif. Sebab, manakala umat Islam menganggap fiqh sebagai hal yang absolut, maka itu akan membuat mereka berhenti berfikir rasional dan bersikap kritis. Selanjutnya, umat Islam akan terjebak dalam kejumudan berpikir dan pada gilirannya akan membuat mereka terbelakang dalam seluruh bidang kehidupan sebagaimana terjadi pada masa sekarang.

Perlu dipahami bahwa seorang *faqih* (ahli hukum Islam), seobyektif apa pun, dia akan sulit melepaskan diri dari pengaruh budaya, hukum dan tradisi yang berkembang pada masa atau lingkungan di mana dia hidup. Karena itulah, pembukuan pendapat-pendapat fiqh dalam suatu masyarakat yang bias gender tentu akan melahirkan kitab-kitab fiqh yang memuat pandangan-pandangan keagamaan yang tidak ramah terhadap perempuan (missoginis). Demikian pula, pembukuan pendapat-pendapat fiqh dalam suatu masyarakat hetero yang homofobik (anti-homo) tentu akan melahirkan kitab-kitab fiqh yang memuat pandangan-pandangan keagamaan yang diskriminatif terhadap kelompok homo.

Ketiga, prinsip tafsir tematik. Al-Qur'an dan Sunnah sarat dengan muatan nilai-nilai luhur dan ideal. Hanya saja, ketika nilai-nilai itu berinteraksi dengan beragam budaya manusia, maka terjadi sejumlah distorsi, baik sengaja maupun tidak. Pemahaman yang distortif itu muncul, antara lain, karena perbedaan tingkat intelektualitas dan pengaruh latar belakang sosio-kultural dan sosio-historis. Di samping itu, teks-teks suci itu sendiri mengandung makna-makna literal dan simbolis. Kosa kata Bahasa Arab sebagai bahasa teks suci dikenal sangat kaya makna sehingga satu kata dapat memiliki sejumlah makna yang berbeda tergantung pada konteksnya. Oleh karena itu, perlu sekali menggunakan metode tafsir tematik dalam memahami sebuah isu dalam al-Qur'an, termasuk isu seksualitas.

Kajian terhadap metode tafsir *tahlily*[9] yang selama ini banyak dipakai menyimpulkan sedikitnya lima kekurangan. *Pertama*, penafsiran tersebut sangat dipengaruhi oleh pandangan-pandangan sektarian (*al-ta'milah al-'ashabiyah*). *Kedua,* produk pemahaman keagamaan yang dihasilkan oleh model penafsiran ini kelihatan mengada-ada. Ketiga, penafsirannya amat diwarnai oleh pandangan non-Islam, seperti pandangan *isra'iliyat* atau dipengaruhi tradisi Judeo-Kristiani kuno. Keempat, kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jaz)* cenderung diabaikan dalam tafsir konvensional ini. Terakhir, keunikan dan kedahsyatan retorika al-Qur'an luput dari pengamatan seorang *mufassir* (ahli tafsir) yang memakai metode tradisional ini (Asy-Syati' 1970).

[9] Metode tafsir *tahlily* adalah salah satu metode penafsiran al Quran dengan memaparkan makna secara detail, misalnya, menafsirkan al-Qur'an ayat demi ayat atau surat demi surat.

Oleh karena itu, ditawarkan sebuah solusi penafsiran yang disebut penafsiran tematik dengan *inductive method.* Metode penafsiran ini dibangun berdasarkan teori yang meyakini bahwa seluruh isi al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang integral, utuh dan tidak terpisahkan. Prinsipnya adalah satu bagian dalam al-Qur'an menjelaskan bagian lainnya (*al-Qur'an yufassiru ba'duhu ba'dan*). Prinsip-prinsip dasar dari metode penafsiran tematik sesungguhnya sudah populer digunakan di masa Sahabat dengan istilah *tafsir bi al-ma`tsur*. Para *mufassir* hendaknya memahami al-Qur'an berdasarkan informasi yang terkandung di dalam diri al-Qur'an itu sendiri, bukan berdasarkan pandangan atau ajaran dari luar al-Qur'an. Karena itu, penting sekali pemahaman terhadap kata, kalimat dan struktur bahasa al-Qur'an.

Pola tafsir tematik mengunakan tiga pendekatan. Pertama, menekankan pentingnya memahami arti bahasa kata-kata al-Qur'an (*lexical meaning of any Qur'anic word*). Pemahaman terhadap makna asli kata-kata dalam teks Al-Qur'an akan sangat membantu *mufassir* memahami tujuan makna (*al-ma'na al-murad*) sesuai dengan *asbab nuzul* (seba-sebab turun) ayat. Kedua, menyelidiki serta menyeleksi semua ayat yang berhubungan dengan tema pokok yang dibahas. Dengan prinsip ini, al-Qur'an diberi kebebasan dan otonomi untuk berbicara tentang dirinya sendiri sehingga dihasilkan penafsiran yang objektif, bukan penafsiran subjektif yang mungkin sarat dengan muatan politis dari para *mufassir*-nya. Ketiga, dalam rangka memahami kata, kalimat, dan struktur bahasa al-Qur'an, harus ada kesadaran untuk mengakui adanya teks-teks agama yang turun dalam konteks tertentu atau khusus (*as-siyaq al-khas*) dan yang turun dalam konteks yang lebih umum (*as-siyaq al-am*) (Shihab 1992, 4).

Dengan kata lain, sebuah penafsiran harus dilakukan dengan pendekatan tekstual dan kontekstual sekaligus.

Beragamnya penafsiran dalam memahami teks-teks suci merupakan keniscayaan, dan itulah agaknya maksud hadis Nabi: "*Ikhtilaf ummati rahmah*" (perbedaan pendapat di antara umatku merupakan rahmat). Untuk itu, dibutuhkan kearifan, ketelitian, dan sikap demokratis dalam memahami teks-teks suci, khususnya berkaitan dengan isu seksualitas. Dengan kata lain, penafsiran dengan visi yang baru tengah mendesak dilakukan dalam rangka menemukan kembali pesan-pesan moral keagamaan yang menjanjikan rahmat bagi seluruh makhluk.

Dengan berdasarkan tiga prinsip itulah perlu membaca ulang pemahaman Islam tentang homo. Jika para ulama terdahulu telah memberikan kontribusinya yang positif dalam perumusan hukum Islam dan pemahaman keislaman secara umum, termasuk soal homo, mengapa ulama sekarang tidak dapat melakukan hal serupa? Penulis khawatir, jika ini dilakukan, ada ketidaksiapan mental dan ketakutan yang sangat besar. Sebab, reinterpretasi terhadap pemahaman Islam soal homo pasti akan mengubah bangunan sistem hukum Islam yang selama ini dianggap sudah mapan dan tidak dapat dipertanyakan lagi. Selain itu, reinterpretasi pemahaman Islam soal homo akan mendekonstruksikan sejumlah konsep hukum Islam yang selama berabad-abad dianggap baku, terutama berkaitan dengan keluarga dan perkawinan. *Wallahu a'lam bishawab. In urîdu illa al-ishlâh mastatha'tu. Wa mâ tawfîqiy illâ billâh.*

Rujukan

Adib, Ach. M Khodibul. 2005. *Indahnya Kawin Sesama Jenis.* Semarang: eLSA.

Alimi, Moh Yasir. 2004. *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial*. Yogyakarta: LKiS.

Amin, Qasim. 1970. *Tahrir al-Mar'ah.* Kairo: Dar al-Ma`arif.

Foucalt, Michel. 1986. *The History of Sexuality.* Middlesex: Penguin.

Khallaf, Abdul Wahab. 1956. *'Ilm Ushu Al-Fiqh*. Kairo.

Izzuddin, Ibn Abdissalam. *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-An`am.* Kairo: Dar al-Jil.

al-Jawziyah, Ibnu al-Qayyim. *I`lan al-Muwaqqiin an Rabb al-Alamin*. Beirut: Dar al-Jil.

Maynard dan J. Purvis (eds.). 1999. *Heterosexual Politics*. Bristol:Taylor and Francis.

Mernissi, Fatima. 1987. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington.

Mulia, Siti Musdah. 2007. *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press.

_____. 2004. *Perempuan dan Politik.* Jakarta: Gramedia.

_____. 2004. *Islam Menggugat Poligami.* Jakarta: Gramedia.

_____. 2005. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan.* Bandung: Mizan.

Oetomo, Dédé. 1996. "Gender and Sexual Orientation in Indonesia." dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Laurie J. Sears, ed. Durham, NC: Duke Univerity Press.

Rida, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manar*. jilid 5. Beirut: Dar al-Fikr.

Rubin, Gayle. 1984. *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality.* Boston and London.

Rusyd, Ibn. 1999. *Fashl al-Maqal fi Taqrir Ma Baina al-Syariat wa al-Hikmah min al-Ittishal aw Wujuh al-Nadhar al-`Aqli wa Hudud al-Ta`wil.* Beirut: Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah.

Ryan, Barbara. 1992. *Feminism and The Women's Movement*. New York: Routledge.

al-Syatibi. *al-Muwaffaqatu fi Ushul al-Ahkam.* Dar al-Fikr.

al-Tabataba`i, Muhammad Husain. A*l-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an.* Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

al-Qurtubi, Abu `Abd Allah Muhammad ibn Ahmad. 1967. *al-Jami` li-Ahkam Al-Qur'an.* Kairo: Dar al-Katib al-`Arabi.

The Yogyakarta Principles (Prinsip-Prinsip Yogyakarta)

Ekspresi Seksualitas dalam Buku Harian Tiga Perempuan



Soe Tjen Marching, Akademik dan komponis. Menyelesaikan Ph.D (S3) di Monash University – Australia. Pemred Jurnal *Gandrung* & Pendiri majalah *Bhinneka.*

ABSTRAK Seks bagi perempuan masihlah tabu untuk dibicarakan lebih-lebih dalam masa Orde Baru, dimana pemerintah begitu menggebunya mencetak perempuan sesuai dengan ideologi mereka. Namun, apa yang terjadi di balik pintu, ketika tak se-upil mata pun mengintai, ketika tak seekor lidah pun mendengar dan ketika tak setandan telinga pun mecium tingkah laku mereka? Ketika para perempuan ini mempunyai kesempatan untuk dapat dengan lebih leluasa bertingkah polah sesukanya? Hal inilah yang membuat saya mengumpulkan beberapa buku harian, untuk mempelajari ekspresi seksualitas beberapa perempuan Indonesia, khususnya di Jawa.

Kata kunci: Orde Baru, perempuan, agama, norma, monoamori, poliamori, ketabuan.

Tabunya Seks!

Seks bagi perempuan masihlah tabu untuk dibicarakan lebih-lebih dalam masa Orde Baru, dimana pemerintah begitu menggebunya mencetak perempuan sesuai dengan ideologi mereka. Didukung oleh militer yang siap mengancam, pemerintah Suharto mempertahankan beberapa nilai sistem patriarki priyayi Jawa (Blackburn 2004). Julia Suryakusuma sempat menyebut masa Orde Baru dengan "Negara ibu-isme"—yang menyatakan bagaimana sistem politik dibentuk agar bisa memerangkap perempuan lebih jauh dalam peranan mereka untuk melayani dan melupakan keinginan individual mereka sendiri. Dengan begitu, para perempuan tidak lagi leluasa berpikir secara mandiri.

Gambaran perempuan militan, yang sempat dipopulerkan oleh Gerwani, seringkali dianggap sebagai ancaman bagi kefemininan perempuan yang dipromosikan oleh pemerintah Orde Baru (Wieringa 1998, 49-150). Lewat kekuasaannya terhadap media, seksualitas perempuan menjadi sorotan: Mereka dianggap sebagai sumber kenikmatan lelaki sekaligus disalahkan bila dianggap membangkitkan nafsu lawan jenisnya. Laine Berman menyatakan bagaimana dalam beberapa kasus pemerkosaan di masa Orde Baru, baju perempuan seringkali menjadi bahan diskusi. Padahal, perempuan tersebut sudah jelas-jelas menjadi korban kekerasan (Berman 1998). Dalam hal ini, kenikmatan perempuan, apalagi kenikmatan seksual, dianggap tabu. Ketabuan inilah yang membuat perempuan membatasi kebebasan; tidak saja terhadap dirinya sendiri, namun juga perempuan lainnya.

Memelajari perempuan dari tiga generasi pada pertengahan

tahun 1990-an, Dharmayati Utoyo menyimpulkan bahwa semua respondennya setuju bahwa keperawanan adalah hal terpenting bagi perempuan dan ekpresi seksual yang terbuka dari perempuan akan mengancam budaya masyarakat (Utoyo 1998, 42-43). Dan bila ekspresi tubuh sudah dikekang, maka ekspresi yang dianggap lebih abstrak, seperti ide dan pendapat, juga akan ikut dikebiri. Karena itulah, dalam pemerintahan yang otoriter, seks seringkali masuk dalam agenda politik.

Namun, apa yang terjadi di balik pintu, ketika tak se-upil mata pun mengintai, ketika tak seekor lidah pun mendengar dan ketika tak setandan telinga pun mecium tingkah laku mereka? Ketika para perempuan ini mempunyai kesempatan untuk dapat dengan lebih leluasa bertingkah polah sesukanya? Hal inilah yang membuat saya mengumpulkan beberapa buku harian, untuk mempelajari ekspresi seksualitas beberapa perempuan Indonesia, khususnya di Jawa.

Ketiga penulis buku harian dengan nama samaran Lilies, Ani dan Arli ini tidak saya kenal sebelumnya. Lilies lahir pada akhir tahun 1970-an. Arli lahir pada awal tahun 1970-an, dan Ani lahir pada pertengahan tahun 1960-an. Kerutinan menulis buku harian di antara mereka berbeda-beda pada saat yang berbeda pula. Ketiga buku harian yang diberikan pada saya mulai pada tahun 1988 sampai 1998: Buku harian Ani bertanggal 5 Pebruari 1990 hingga 30 Maret 1991, Arli 12 Agustus 1987 hingga 28 April 1998, Ida 8 September 1995 hingga 22 Juli 1998. Waktu menulis buku hariannya, Arli dan Lilies adalah pelajar. Ani lahir dan tinggal di sebuah desa kecil di Jawa Timur dan mempunyai warung di depan rumahnya. Dari ketiga perempuan ini, Arli sendirilah yang tidak begitu

menampakkan kerelijiusannya. Sedangkan Ida, Lilies dan Ani adalah Muslim yang taat beribadah. Ani menulis buku hariannya dalam bahasa Indonesia, sedangkan Arli dan Lilies mencampur bahasa Inggris dan bahasa Indonesia.

Mendapatkan Buku Harian.

Sudah banyak sekali yang bertanya pada saya—bagaimana kamu mendapat buku harian itu? Bagaimana mereka bisa memercayai kamu? Tentu saja menyerahkan buku harian pada orang asing adalah suatu hal yang bisa dibilang cukup berani. Ini membuat saya berpikir bahwa hanya orang-orang yang mengenal sayalah yang akan lebih bisa melakukan hal ini. Oleh sebab itu, saya memulai dengan mengunjungi tempat di mana saya dulu bekerja sebagai dosen, yaitu Universitas Kristen Petra di Surabaya. Sekitar bulan Agustus 1998, saya bertanya pada bekas murid saya dan juga murid beberapa teman saya di sana, apakah mereka sudi memberikan buku harian mereka pada saya. Beberapa dari mereka menyatakan bersedia membantu. Empat orang diantaranya bersurat-suratan lewat surat elektronik dengan saya, mengenai kemungkinan ini. Karena menyerahkan buku harian adalah hal yang sukar, saya sama sekali tidak mau memaksa mereka untuk melakukannya. Akhirnya, mereka semua mengundurkan diri.

Ketika itu, saya sadar bahwa mungkin mereka menyatakan kesediaan mereka pertama kali, karena saya adalah mantan dosen mereka, dan untuk menolak permintaan tolong saya begitu saja akan membuat mereka sungkan. Pelajaran lain yang saya dapat adalah meminta buku harian dari orang-orang yang saya kenal ternyata justru tidak masuk akal. Walaupun saya mengenal mereka, tidak

berarti mereka lebih memercayai saya, terutama dalam hal-hal yang pribadi seperti ini.

Bahkan, terkadang seseorang jauh lebih ingin menyembunyikan identitasnya pada orang-orang terdekat, karena ia tidak ingin orang-orang ini mempunyai persepsi tertentu dan menghakiminya. Ia juga tak ingin bila informasi pribadi ini digunakan oleh orang-orang terdekat ini. Dan karena itu juga, terkadang, seseorang dapat jauh lebih terbuka pada sahabat pena yang tidak pernah ditemuinya. Jarak inilah yang memberi mereka keleluasaan untuk mengungkapkan hal yang tak dapat dilimpahkan pada orang-orang di dekat mereka.

Sebab itu, saya akhirnya memutuskan untuk menulis surat pada beberapa koran dan majalah pada akhir bulan September 1998. Dan hasilnya di luar dugaan. Lebih dari lima puluh surat sampai pada alamat saya di Melbourne, Australia. Namun, banyak sekali dari perempuan ini yang akhirnya mengundurkan diri setelah saya meminta mereka untuk membuat fotokopi buku harian mereka. Ketika saya akan berangkat kembali ke Indonesia pada akhir bulan Juli 1999, hanya empat belas orang yang bersedia menyerahkan buku harian mereka pada saya. Saya meminta mereka untuk memfotokopi buku harian mereka, lalu mengirimkan hasil fotokopi tersebut pada alamat saya di Surabaya, dan tentu saya mengganti seluruh biayanya.

Beberapa buku harian terpaksa tidak saya gunakan karena beberapa alasan: tulisan yang tidak jelas atau hasil fotokopi yang kabur, atau beberapa yang hanya menyerahkan sebagian kecil buku harian mereka (sekitar 30—40 lembar saja). Dengan mereka, saya bercakap-cakap tentang buku harian mereka dan tentang apa yang menyebabkan mereka menulisnya. Sayangnya dengan Arli dan

Lilies, saya tidak sempat tinggal bersama mereka karena tidak adanya kesempatan. Namun, saya tinggal selama tiga hari dengan Ani, penulis buku harian dari desa kecil yang menyambut saya dengan segala kehangatan. Selanjutnya saya tidak saja diperkenalkan pada anggota keluarganya namun juga para tetangganya.

Buku Harian: Antara yang Publik dan Pribadi.

Buku harian biasanya mempunyai kesan pribadi dan rahasia. Penulisnya biasanya menyendiri, dan tidak menyapa siapa-siapa dalam tulisannya. Hal ini berbeda dengan menulis surat yang mempunyai penerima atau pembaca tertentu. Demikian juga dengan otobiografi yang dipublikasi: buku seperti ini ditujukan untuk pembaca. Sebaliknya, buku harian biasanya dianggap sebagai monolog: penulisnya berbicara atau menulis pada diri sendiri. Namun, penulis buku harian (sadar maupun tidak sadar) seringkali memberi kesan berbicara pada seorang yang lain. Buku harian itu menjadi surat pada seorang penerima yang tak pernah menjawab mereka. Bahwa beberapa perempuan dengan suka hati menyerahkan buku hariannya pada saya dan bahkan meminta komentar saya akan tulisan mereka di buku tersebut, menandakan bahwa mereka juga menginginkan suatu jawaban atau tanggapan akan apa yang telah ditulisnya.

Beberapa penulis ini juga seringkali menyapa buku harian mereka seolah-olah seseorang yang bisa diajak berbicara. Lilies, misalnya, menulis demikian: "*Gua* nggak *happy, elo* gimana *diary*?" (Lilies 23 Desember 1995). Setelah Lilies menggambarkan perasaannya, dia bertanya balik seolah-olah buku hariannya itu bisa

mendengar dan menjawab. Lilies biasanya menulis di buku harian dua kali atau tiga kali per minggu. Ketika ia tidak menulis agak lama, tulisan di buku hariannya seakan-akan memberi kesan bahwa buku harian itu mempunyai perasaan karena tidak diindahkan: "Hai… Gimana rasanya *elo gue umpetin*, gak gue tengok-tengok selama 2 *months*. Mules?" (Lilies 30 Oktober 1995). Menyapa buku hariannya sedemikian, Lilies menganggapnya seperti manusia yang tahu keajegan pertemuan mereka dan bahkan bisa merasa "tidak enak" bila pertemuan ini tidak dilangsungkan seperti biasa.

Seperti Lilies, Arli juga menciptakan sahabat khayalan dalam buku hariannya, bernama "El". Seperti yang ditulis dalam salah satu lembaran buku harian itu:

> El yang kucintai, yang selalu diam. Kupilih kamu sebagai orang yang kupercaya untuk mengetahuinya. Walaupun kamu bisu, tuli dan buta. Bahkan, kadang-kadang aku tak tahu apakah kamu sungguh-sungguh ada (Mar 25 Juni 1989).

Walau beberapa lembar buku harian Arli dipenuhi dengan El dan bagaimana ia menyapa El, ia juga tidak mau sahabat ini sungguh-sungguh ada. Dalam buku hariannya, ia menulis tentang El: "Jangan hidup! Aku takut aku akan membencimu dan kamu akan membenciku bila kamu hidup" (Mar 16 Desember 1990). Karena El tidak hidup, ia bisa memberi Arli pengertian yang tak terbatas. Tidak saja Mar dapat membuka apa yang dianggap tabu bagi umum, namun ia juga bisa meninggalkan El begitu saja, karena di dalam buku hariannya selain El, masih ada beberapa sahabat lain yang disapanya dengan penuh cinta.

Karenanya, ketika penulis buku harian berbincang dengan

dirinya sendiri, mereka sebenarnya juga berbicara dengan orang lain. Ketika seseorang menulis tentang dirinya sendiri, disadari ataupun tidak, buku harian itu terbelah menjadi diri yang menulis dan diri yang ditulis. Dalam sebuah monolog, seringkali tersisip dialog. Inilah kecenderungan para penulis buku harian juga. Memang, bahasa itu sendiri sebagai alat komunikasi tidak pernah sungguh-sungguh pribadi sifatnya. Seperti yang diungkapkan oleh Mikhail Bakhtin:

> The word in language is half someone else's. It becomes "one's own" only when the speaker populates it with his own intention, his own accent, when he appropriates the word, adapting it to his own semantic and expressive intention. Prior to this moment of appropriation, the word does not exist in a neutral and impersonal language (it is not, after all, out of a dictionary that the speaker gets his words!), but rather it exists in other people's mouths, in other people's contexts, serving other people's intentions
>
> [Kata dalam bahasa adalah milik orang lain juga. Ia menjadi milik "diri sendiri" hanya bila sang pembicara mencemarinya dengan keinginannya sendiri, dengan aksennya sendiri, dan ketika sang pembicara menyesuaikan kata itu sehingga ia sesuai dengan kemauan dan arti yang dimaksud sang pembicara. Sebelum ini, kata tidak hidup dalam bahasa yang netral ataupun obyektif (bukanlah dari kamus para pemakai bahasa mendapat kata-kata mereka!), tapi karena kata itu hidup di antara mulut-mulut orang, di dalam konteks mereka, dan melayani kemauan mereka juga] (Bakhtin 1981, 293).

Karena itu, bahasa tidak pernah bisa obyektif. Hal-hal yang tampaknya dari luar, seperti ideologi ataupun persepsi

masyarakat telah merasuk dalam bahasa, baik disadari maupun tidak. Sebab bahasa digunakan untuk berinteraksi dengan yang lain, konstruksi sosial mau tidak mau telah membentuk bahasa itu, baik dalam penggunaannya secara umum maupun secara pribadi, seperti dalam buku harian. Oleh karena itu pula, buku harian yang tampaknya rahasia dan tertutup ini, mau tidak mau telah pula dirasuki oleh ideologi masyarakatnya, dengan norma-norma ataupun dogma-dogma yang tersebar.

Ekspresi seksual dari Perempuan Muslim:

Lilies dan Fantasi seksualnya

Seperti yang tersirat dalam buku hariannya, Lilies adalah seorang Muslim yang cukup taat beribadah. Ia kuliah di sebuah universitas Islam dan ketika bertemu dengan saya, ia berkata bahwa ia selalu ingin menaati perintah Islam. Ia juga berkata bahwa bila ia keluar rumah, ia hampir selalu memakai jilbab untuk mengingatkan pada dirinya supaya dapat mengontrol segala nafsu ataupun keinginannya. Hanya di dalam rumah saja, ia melepas jilbab.

Namun, dalam buku harian ini, Lilies merekam bagaimana ia jatuh cinta dengan beberapa lelaki, termasuk pamannya sendiri:

> Lilies nih gimana ya?!! Kalo nggak ketemu om Nano kangen, kalo ketemu yaa . . . gimana gitu! Rasa ini gak tau kok bisa gini. *'N* aku gak pengen *dy*. Semoga rasa ini cuman sebatas ponakan ama om-nya dan kalo memang bukan semoga gak berlanjut (Lilies, 2 September 1994).

Lilies dengan berani mengakui dan bahkan merekam rasa romantisnya pada kerabatnya sendiri, yang dianggap suatu yang

tabu dalam masyarakat Indonesia dan bahkan berdosa dalam mayoritas pandangan Islam.

Walaupun Lilies berusaha menyangkal perasaannya pada pamannya ini beberapa kali, ia juga terus menerus menuliskannya:

> Eh . . . kok pas ngeliat om Nano ati Lilies kayaknya gimana gitu . . . seeeer . . . Ih benci deh, Lilies ama keadaan ini. Masa kayak gini ama paman sendiri. Tapi Lilies yakin keadaan ini cuma karena Lilies belum aktif kuliah (Lilies 18 September 1994).

Ia mengecam perasaan ini, namun juga melakukan pembelaan. Seakan-akan penyangkalan dan pengakuan itu berlomba-lomba dalam buku hariannya. Lilies tidak tahu harus mengikuti yang mana.

Namun, setelah itu, penggambaran tentang pamannya menghilang. Di buku hariannya, ketertarikan pada pamannya diganti oleh ketertarikannya pada beberapa pria lain:

> Sekarang mulai perburuan lagi, cari yang *sreg* lagi masih banyak cowok lain he . . . he . . . *walo* Lilies tergolong cewek cewek yang sulit jatuh cinta tapi gak frigit lho (Lilies 28 Mei 1995).

Menggunakan kata “perburuan”, Lilies melanggar “kodrat” persepsi perempuan yang pasif, yang menunggu dan menjadi obyek rasa tertarik pria. Walau gambaran perempuan seperti inilah yang menjadi idealisme Orde Baru: Ia yang tidak mencari, yang menerima dan tidak mempertanyakan. Penempatan dalam posisi sedemikian akan membuat banyak perempuan sukar untuk melawan.

Sebaliknya, dalam buku harian, Lilies memosisikan dirinya

sebagai subyek yang aktif, yang mengakui perasaannya tanpa ragu-ragu dan bahkan mencari "obyek" yang dapat membuat rasa ini hidup. Yang menarik, ia juga mengkategorikan dirinya sendiri sebagai perempuan yang "sulit jatuh cinta". Hal ini menunjukkan juga bahwa ia tidak merasa mempunyai ketertarikan pada banyak lelaki sebagai hal yang mengganggu. Ia lalu juga menyatakan bahwa ia tidak frigid. Dalam arti lain, ia berada dalam skala normal—tidak terlampau banyak ataupun kurang sensualitasnya.

Dalam buku harian ini juga, Lilies menyatakan cintanya pada seorang lelaki lain:

> *My love*: Umar.
> Sebenarnya Lilies malu lho *ama* diri Lilies sendiri *ngeliat* tulisan di depan nama dia tuh. Tapi *biarin* deh *uda*h terlanjur (Lilies 7 Januari 1995).

Menulis tentang perasaannya pada Umar dengan cukup "terbuka," Lilies segera menggambarkan perasaan malunya. Perasaan malu biasanya muncul dari tindakan tersembunyi yang dilihat oleh orang lain. Dengan kata lain, rasa malu umumnya disebabkan oleh pandangan orang lain yang tak dikehendaki. Karena buku harian ini ditulis tidak untuk dipublikasikan, Lilies menjadi penonton bagi dirinya sendiri. Ialah yang memandang dirinya dan karena pandangan dirinya sendiri juga, ia merasa malu. Ketika ia ingin mengungkapkan perasaannya pada Umar, ada pandangan lain yang masuk dalam ruang pribadinya dan seolah-olah memergoki ungkapan perasaan yang seharusnya disembunyikan. Namun Lilies juga mampu menyisihkan "pandangan lain" ini dengan menekankan kembali apa yang ada di hatinya pada Umar: "Pokoknya dia harus Lilies dapatkan" (Lilies 20 Maret 1995). Ada kekerasan dan

keteguhan dalam menyatakan perasaannya. Bahkan tersirat sebuah "perjuangan" dalam mendapatkan para lelaki ini. Lilies bukanlah perempuan yang pasrah dalam hubungan romantisnya dengan pria.

Bahkan pada suatu bagian di buku hariannya, Lilies menggambarkan lelaki yang ia inginkan sebagai "korban". Lilies tidak menunjukkan rasa hormat ataupun memuja pada lelaki. Ia bahkan tidak menyiratkan rasa ketertarikan ataupun cintanya sebagai pengabdian atau hal yang kekal, namun sebagai obyek dari perasaan ataupun hasratnya: ia adalah salah satu dari kebutuhannya sebagai perempuan atau manusia. Hubungan kasih dengan lelaki bukanlah hal yang suci baginya. Sebaliknya, kata-kata yang digunakan Lilies mengungkap bagaimana penulis ini memandang hubungan romantis dengan pria sebagai kesempatan dan kenikmatan; lelaki adalah obyek hasratnya ini.

Ia bahkan merekam ketertarikan pada salah satu dosennya:

> Kenapa ya, akhir-akhir ini *gue* kok tiba-tiba sering *inget ama* dosen J . . . seandainya tuh, pak dosen muda *ngelirik gue* juga, wah perlu dipertimbangkan, nih! *Asik* khan *kalo* punya pacar yang *future*-nya *udah* mapan (Lilies 23 November 1995).

Hasratnya yang melompat pada satu pria ke pria yang lain, dengan penggambaran yang cukup jenaka menyiratkan bahwa hubungan romantis adalah sebuah permainan, coba-coba, bahkan mendekati judi daripada pengabdian, kesetiaan ataupun pengorbanan. Menyebut bahwa dosennya dapat berguna untuk masa depannya, Lilies juga menyatakan bahwa dalam rasa cintanya pada lelaki, terselip perhitungan materi.

Walaupun begitu, Lilies masih mengutip wejangan-wejangan kiai-nya yang mengharuskan dia untuk lebih memusatkan perhatian pada pelajaran:

> Kata kai [kiai]: "sekolah *aja* dulu *baru ntar kalo udah mo* lulus baru cari pacar *ato candidat of husband*" ih kayaknya jadi tambah tua. Kai juga bilang *ntar gue* ketemu ama cowok yang *bener-bener cuocok ama gue*, pas umur *gue* 22 tahun di tahun' 98 wie. . . lama *buanget rek* (Lilies: November 25' 95)[10].

Tekanan ideologi seringkali membuat seseorang tidak saja menjadi pengikut tapi juga pengemban amanat nilai-nilai masyarakatnya. Hal ini yang terkadang menyebabkan kekuatan sang penguasa menjadi semakin kokoh dengan sendirinya. Dan karena itu pula, di Indonesia, masyarakat sering menjadi polisi pengintai bagi satu sama lain: Guru mengintai perilaku murid, orang tua memata-matai anaknya, dan pemimpin agama mengontrol para pengikutnya. Seringkali, kontrol ini ditujukan pada perilaku yang berhubungan dengan seksualitas mereka, terutama bagi perempuan. Dengan mengontrol perilaku seksualitas, para perempuan ini sudah bukan lagi manusia yang percaya pada diri mereka sendiri. Mereka telah dilatih untuk tidak mendengarkan tubuh mereka, hal yang amat dekat dengan mereka. Sebaliknya, mereka dituntut untuk membebek pada otoritas. Secara mental, para perempuan ini telah terjebak—suatu keadaan yang menguntungkan penguasa.

Kiai yang digambarkan Lilies mencoba menerapkan disiplin pada Lilies, dan walaupun Lilies mengutarakan kesetujuan pada

[10] Pada akhir tahun 1999, ketika saya mengunjunginya, Lilies memperkenalkan saya pada pacarnya. - lelaki yang tinggi dan terkesan pemalu.

wejangan kiai tersebut, ia tidak mengutarakan kepatuhan yang mutlak. Ia memakai bahasa prokem "ntar", "kalo", "mo", "ato", sehingga memberi kesan bahwa wejangan kiai itu bukan hal yang sungguh-sungguh serius dan suci. Ia bahkan "menyanggah" wejangan ini dengan menulis kalau ia sungguh mematuhinya, ia harus menunggu lama sekali sehingga wejangan ini menjadi sebuah beban bagi Lilies.

Walau begitu, Lilies masih mencoba membenarkan kiai-nya ini:

> Mungkin logikanya gini: Oleh agama khan dilarang tuh, punya hubungan khusus *ama* orang yang bukan muhrim kita *ntar kalo* nggak kuat iman bisa bobol pertahanan kita, apalagi cewek yang *kalo udah ancur* sekali selamanya gak akan bisa *ngebaikinnya*. Karena *mo gak mau kal*o lagi dua-duaan godaan yang datang berat banget butuh *double* dosis semangat bertahan yang kuat. Misalnya *kalo* pas pacaran, kita nggak perlu pegang tangan, wuih kecil kemungkinan *rek*!! *Trus* tangan gak boleh *ngelaba*, gak boleh cium (dimanapun) . . . nah susah khan (Lilies: November 25' 95).

Di sini adalah polifoni—suara-suara yang berlainan saling sahut menyahut. Terkadang, Lilies setuju pada wejangan kiainya dan pada saat lain, ia juga mempertanyakannya. Setelah menyatakan bahwa ajaran Islam melarang dia untuk menyentuh ataupun disentuh oleh lelaki yang bukan muhrimnya, ia juga menyatakan bahwa kemungkinan seperti ini kecil sekali bila ia mempunyai pacar. Beberapa kali Lilies mengungkap sulitnya mematuhi ajaran-ajaran Islam. Ia menguak kerumitan dan keberagaman suaranya sendiri: Walau ia menyatakan setuju pada kiai, tapi bersamaan itu juga ia

menyatakan keberatannya. Walau ia menyatakan keinginan untuk mematuhi peraturan dalam agamanya, ia tidak menyangkal adanya tuntutan yang terlalu berat bagi dirinya.

Secara tidak langsung, Lilies terus menawar batasan-batasan yang disodorkan oleh agamanya. Dalam proses tawar menawar ini, jiwa pemberontak Lilies seolah-olah "dijinakkan" oleh pernyataan berikut:

> Makanya mendingan cari calon suami *aja* saat umur kita *udah* matang dan masing-masing bisa menghormati dan saling menghargai. Kita sebagai cewek juga jangan kasih kesempatan buat cowok untuk ngelaba yang ngumbar nafsu. Jadi kesimpulannya yang kiai bilang *tuh emang* benar (Lilies 25 November 1995).

Namun, walau telah menyatakan bahwa kiai-nya benar dan bahwa ia harus membatasi nafsunya, beberapa minggu kemudian ia mencatat gairahnya pada seorang pria: "*Gue seneng* banget *ngeliat kalo* pas mas Adhie gigit bibir bawahnya. Ih . . . gemesin deh!" (Lilies 3 Desember 1996).

Ia juga menceritakan tentang mimpinya mencium seorang pria: "Gue mimpi kiss loh . . . sama orang yang gue nggak kenal, tapi wajahnya mirip Adjie Massaid. Kerasa juga loh waktu gigit gue di bibirnya" (Lilies 27 Juni 1998). Mimpi seringkali adalah ungkapan dari hasrat bawah sadar sang pemimpinya. Dalam mimpi, Lilies dicium oleh lelaki yang tidak dikenalnya, yang jelas-jelas melanggar ajaran Islam yang baru dikutipnya. Namun, ia tidak merasa bersalah, bahkan ia merayakan mimpi ini dengan menguraikan bagaimana ia merasa nikmatnya bibir si pencium. Lilies tidak saja berani menyatakan kenikmatan tersebut, tetapi juga menjabarkan

kenikmatan seksual yang dialaminya.

Walau Lilies adalah seorang Muslim yang menerima ajaran tentang pembatasan dan bahkan penghujatan kenikmatan seksual, ia dapat menorehkan fantasinya tentang berbagai pria. Walaupun begitu, ungkapan ini hanyalah terbatas dalam mimpi dan imajinasi; belum sampai pada praktiknya. Buku hariannya belum pernah mengungkap sentuhan romantis di luar mimpi ataupun imajinasi ini. Tapi, dalam dua buku harian lain yang akan dibahas berikut, pengalaman akan hasrat seksual telah diungkapkan di luar mimpi dan imajinasi. Ani dan Arli menggambarkan sentuhan fisik dan hubungan seksual yang dialami mereka dalam buku harian masing-masing.

Ani dan Petualangan Seksualnya.

Ani adalah seorang janda dengan dua anak. Seperti Lilies, Ani mengaku sebagai seorang Muslim yang taat beribadah. Ketika saya mengunjungi rumahnya, ada banyak sekali cuplikan dan poster yang diambil dari Quran ataupun yang menyatakan imannya seperti: "Aku akan mati dalam Islam," "Islam Agamaku," "Allah melindungi rumah ini." Dalam percakapan kami, Ani juga seringkali menyebut nama Allah. Dia sama sekali tidak menyebut masalah seks dalam pembicaraan kami. Saya sendiri tidak tahu apakah hal ini dikarenakan saya sendiri tidak memulainya atau karena dia tidak mau membicarakannya sama sekali.

Di balik "kediaman" ini, dalam buku harian, Ani menulis petualangan seksualnya dengan beberapa pria:

> Mas yadi numpang tidur . . . . yah dasar aku, ya bercumbu. Hingga bosan (Ani 3 Oktober 1990).

> Dirumah ternyata ada Totok aku lakukan dosa lagi (Ani 12 Oktober 1990).
>
> [S]ore jam 14. Mas giri datang. Kuulangi dosa itu lagi (Ani 17 Oktober 1990).
>
> Bangun jam 4.20. Bukannya sholat subuh tapi justru berbuat dosa. Dibyo. Tak kusangka engkau datang. Yah lantas semua terjadi tanpa aku mampu mengelak (Ani 19 Oktober 1990).
>
> Ya' Man. Lagi-lagi laki-laki itu tak mampu aku menolaknya. Sebab akupun butuh. Siang itu jadi juga aku lakukan dosa (Ani 22 Desember 1990).

Tidak saja buku harian Ani membabarkan pengalaman seksualnya dengan banyak pria, tapi juga menyatakan bahwa ia membutuhkannya (pada kutipan terakhir), yang berarti ia cukup berani mengakui nafsu seksualitasnya. Bahwa ia juga memberikan buku hariannya pada saya, menunjukkan ia bersedia "menguak" pengalaman seksualnya pada orang lain.

Walau begitu, dalam buku harian ini, kesanggupannya untuk membabarkan pengalaman seksualnya hamper selalu disertai oleh perasaan bersalah. Beberapa kali, Ani menyebut nama Tuhan dan menamai apa yang dilakukannya sebagai "dosa". Di sini, sekali lagi ada berbagai suara yang bertentangan: Pada satu sisi Ani merasa petualangan seksnya adalah kebutuhan, namun pada sisi yang lain, ia masih dibatasi oleh agama yang melarangnya berbuat demikian.

Karena itulah, Ani beberapa kali menyatakan bahwa ia harus mengakhiri petualang seksnya yang demikian, seperti yang ditulisnya berulang kali:

> Ya Allah . . . sampai kapan semua ini berachir? (12 Oktober 1990).
>
> Allah kapankah semua ini akan berachir. Sebetulnya ingin kumenjerit menangis. Menyesali semua yang telah aku lakukan (Ani 19 Oktober 1990).
>
> Kalau hidupku terus begini bagaimana aku dapat beribadah dengan kesungguhan? (Ani 6 November 1990).
>
> Aku bosan bertualang. Aku ingin tenteram lahir bathin agar sempurna aku beribadah (Ani 6 November 1990).

Dalam buku harian ini, Ani terus menerus menyesali dan bahkan mengutuki hubungannya dengan beberapa pria. Beberapa kutipan di atas yang diambil dari buku hariannya menunjukkan bagaimana ia begitu ingin mengesampingkan petualangan seksualnya untuk menjadi Muslim yang baik. Dalam benak Ani, untuk menjadi seorang yang taat beragama sama dengan perempuan yang tidak berpetualang seks seperti dirinya saat ini. Ia membedakan antara kenikmatan seksual dan agama.

Walau begitu, penyesalan ini selalu diikuti dengan petualangan seksual lain dalam buku hariannya. Salah satu lembar buku hariannya berkisah tentang hubungannya dengan pria yang sudah menikah:

> Tak kusangka tak kuduga, mimpipun tidak. Sore itu aku diajak mas warno, nginap di K. Mas Warno yang aku kenal. Kuanggap acuh, maklum istrinya khan cantik mirip meriam bellina dan mas warno sendiri cakep, kaya lagi. Namun tak

> kusangka ia mengajakku, yah terus terang saja aku mau. Semalam kunikmati kebahagiaan semu. Namun tak apalah. Sampai dirumah mak cemberut. *No problem*. Yang penting *Happy* dan tidak melalaikan tanggung jawab dirumah (Ani 19 November 1990).

Ketika ibunya agak marah padanya, Ani justru merasa mempunyai hak untuk tidak mengacuhkan ibunya dan bahkan ia membela diri dengan berkata bahwa hal ini membuatnya bahagia. Hak untuk mendapat "kebahagiaan" ini ditekankan dengan menulis bahwa ia tidak melalaikan tanggung jawab di rumah. Dalam arti, petualangan seksualnya seolah-olah merupakan pahala bagi kerjanya di rumah. Walau sebelumnya Ani telah mengutuki pengalaman seksualnya, kali ini justru ia membenarkan dan membelanya.

Ani juga terus menggambarkan "petualangan gilanya" dengan beberapa pria:

> Hari istimewa sekaligus gila. Malamnya aku bercumbu habis-habisan dengan Hardjana. Sore pulang dari R dengan Endoh. eh agak malam dengan mas Min (Ani 17 Januari 1991).

Dalam waktu kurang dari dua hari dan dua malam, Ani sudah bercumbu dengan tiga lelaki. Dan ia menggambarkan hari seperti ini sebagai "istimewa" sekaligus "gila": Kegilaan seksual dan keistimewaan di sini menjadi suatu kesatuan. Maraknya petualangan seksualitas Ani pada saat ini tidak digambarkan sebagai hal yang negatif tapi justru mempunyai nilai lebih.

Keterbukaannya akan pengalaman dan kenikmatan seksualnya juga diungkap saat ia menulis tentang orgasme. Saat media masa Orde Baru mempromosikan figur perempuan yang murni dan lugu dalam masalah seks, Ani justru memberikan kesan sebaliknya:

> aku mangkelnya sama mas Suka masa waktu aku akan orgasme eh dia malah ngomong mau pinjam uang Rp 10.000. Nggak lucu khan. Kini aku jadi benci sangat benci malah. Tak pernah aku membenci orang seberat ini (Ani 17 Januari 1991).

Walaupun Ani bisa digolongkan pada kelas menengah ke bawah, ia masih dianggap cukup mampu di kalangannya. Meminjamkan uang pada orang bukanlah hal yang tidak lumrah baginya. Jadi, bukanlah peminjaman uang itu yang menjengkelkan, tapi terganggunya kenikmatan seksuallah yang dijadikan masalah. Di cuplikan di atas, Ani tidak menggambarkan kenikmatan seksual sebagai sesuatu yang memalukan atau mengancam tapi sebagai hak yang patut didapat dan dinikmatinya, dan yang membuatnya marah bila "hak" ini tiba-tiba dirampas begitu saja.

Namun, tuntutan akan kenikmatan ini juga berlomba-lomba dengan perasaan bersalah yang disebabkan oleh doktrin agama yang dipercayainya. Karena itu pula, ia melontarkan kemungkinan bahwa ia seharusnya meninggalkan kenikmatan dengan beberapa lelaki untuk menjadi "setia" pada seorang pria saja:

> Benarkah aku mendambakan seorang lelaki disisiku? Itulah pertanyaan yang hingga kini tak terjawab. Sisi lain hatiku mengatakan ya. Sisi lagi tidak. Untuk ya, memang kupikir jika aku terus-menerus begini akan bertambah dosa yang kusandang. Jika kupikir dan berguru pada pengalamanku dengan begitu banyak laki-laki kalau masih kurang disanjungnya wanita tapi kalau sudah bosan dibuangnya, dianggapnya wanita itu hanya seonggok sampah. Persetan dengan cinta persetan dengan laki-laki. Aku

> betul-betul muak (Ani 11 Febuari 1991)[11].

Kemungkinan untuk mempunyai satu pendamping saja hanyalah pertimbangan dosa. Tapi, Ani juga mempertanyakan apakah ia memang membutuhkan pendamping, karena ia sendiri meragukan ketulusan lelaki dan memandang mahluk ini sebagai mahluk egois.

Sikap Ani akan hubungan seksualnya tetap tidak dapat dipastikan. Walau ia pernah menyatakan niatnya untuk berdampingan dengan satu pria saja, di sisi lain, ia tidak ingin melakukannya:

> Setelah sekian lama aku bertualang dengan berbagai tipe lelaki telah aku rasakan ternyata semua sama. Egoistis dan terlalu memandang rendah wanita tapi untunglah hatiku tak pernah terpaut dan terpikat dengan lelaki (Ani, Maret 1991).

Dengan menyatakan bahwa tak seorang lelaki pun cukup berharga baginya, Ani sekali lagi "melanggar" norma masyarakat di Orde Baru Indonesia yang menuntut perempuan untuk mengambil sikap mengabdi dan pasrah. Seksualitas perempuan biasanya dipandang hanya sebagai bagian dari pria saja, sehingga hubungan seksual dipandang sebagai "pelayanan" perempuan pada lelaki. Namun, Ani menggunakan lelaki untuk mencapai kepuasan dan bersamaan itu, dapat menjaga adanya keterlibatan emosional yang terlalu mendalam dengan mereka. Kesimpulan dari pengalamannya dengan beberapa pria mungkin merupakan sebuah pembenaran dari

[11] Pada tahun 2000, Ani menulis surat pada saya dan berkata bahwa ia baru saja menikah. Lelaki itu tidak begitu dicintainya, tapi kesabarannya telah mengharukan dia, dan suami barunya ini juga bersedia untuk membiayai sekolah anak-anaknya.

semua petualangannya. Kesimpulan yang ditariknya ini juga menandakan bahwa ia bisa melihat pengalamannya sebagai suatu pelajaran yang berharga. Inilah paradoks itu: pada satu sisi, pengalaman ini digambarkan sebagai dosa, tapi pada sisi lain ia juga dapat belajar lebih banyak akan sifat pria.

Gambaran akan pria ini dapat juga menyiratkan bagaimana mereka memperlakukan Ani. Memang, walau kegiatan seksual Ani dapat dilihat sebagai "berbeda" dari kebanyakan perempuan Indonesia, namun ia juga masih dapat dimasukkan dalam suatu stereotipe yang digambarkan oleh Brenner:

> [A] woman who is not subject to any man's control is potentially threatening to the male-dominated social order. Widows and divorcees, for example, are frequently the objects of gossip and suspicion regarding their sexual activities
>
> [Perempuan yang tidak berada di bawah kontrol lelaki mempunyai potensi untuk mengancam tatanan masyarakat patriarki. Para janda, misalnya, seringkali menjadi obyek gossip dan juga kecurigaan menyangkut kegiatan seksual mereka] (Brenner 1998, 63).

Dalam gambaran Ani akan hubungan seksualnya dengan beberapa pria, terlintas bayangan bahwa ia diperlakukan sebagai perempuan "murahan", yang dipakai hanya sebagai obyek seks karena statusnya sebagai janda. Dari cara pandang ini, keinginannya untuk menikah juga merupakan ungkapan dari hasrat untuk menjadi perempuan yang lebih pantas dan diterima oleh masyarakat, yaitu, perempuan yang statusnya mempunyai legitimasi dalam kekuasaan patriarki atau pria. Pengalaman seksual Ani masih bisa ditempatkan dalam

ruang lingkup masyarakat patriarki di Indonesia yang membatasi kebebasan seksual perempuan, dan juga dipengaruhi oleh agama yang dianutnya: Islam.

Seksualitas dalam Islam sendiri tidaklah baku interpretasinya. Bouhdiba, seorang pakar sosiologi Islam, dalam bukunya *Sexuality in Islam,* menyatakan bila agama Kristen seringkali menekankan bahwa seksualitas itu fungsinya adalah prokreasi, Islam tidak demikian. Kenikmatan seks dalam Islam, terlepas dari fungsinya sebagai prokreasi, adalah bagian dari iman (Bouhdiba 1985, 4). Namun, memang kenikmatan ini dibatasi dalam lingkup pernikahan, seks di luar pernikahan akan dikutuk sebagai dosa. Bouhdiba juga melanjutkan bahwa pentingnya kenikmatan seks dalam Islam ini, kemudian dimonopoli oleh lelaki sedangkan perempuan ditempatkan hanya sebagai obyek dan sebagai ibu yang diharuskan untuk merawat anak-anaknya.

Di Indonesia, pandangan seperti ini cukup populer juga, dan hal ini ditunjang oleh pentingnya keperawanan perempuan (bukan laki-laki). Hal ini yang mungkin membuat Lilies mengutip perkataan sang kiai bahwa ia akan bertemu cowok pada umur 22 tahun. Penundaan gairah seksual ini adalah bagian dari mitos-mitos agama dan juga ideologi di sekitar Lilies, sehingga sebagai perempuan ia diharuskan untuk lebih membatasi diri dalam hal seks. Walaupun Lilies sendiri beberapa kali telah menuliskan geloranya kepada lelaki secara eksplisit, namun ia tidak bisa dan tidak diperbolehkan oleh agama yang dianutnya untuk mengekpresikan gairah ini. Ia hanyalah menjadi perasaan yang terpendam dan hidup di angan-angan saja.

Kedudukan Ani berbeda dengan Lilies dalam hal ini: Karena

ia janda, jelas di mata publik bahwa ia sudah tidak perawan dan tidak perlu menjaga keperawanannya. Tampaknya yang dikhawatirkan oleh Ani adalah berganti-ganti pasangan dan seks di luar nikah. Beberapa kali dalam buku hariannya kata "petualangan" dikonotasikan sebagai negatif. Ketika saya bertemu dengan dia di bulan Agustus 1999, dia akan baru saja menikah dan berkata bahwa ia mensyukurinya karena ini membuat hatinya tenang.

Berbeda dari kedua perempuan ini, buku harian ketiga yang akan saya bahas ditulis oleh seorang yang tidak begitu taat beribadah, dan kebanyakan dalam bahasa Inggris yang cukup bagus.

Pengalaman Seksual Arli.

Ketika saya bertemu dengan Arli, ia mengaku bahwa ia adalah seorang Kristen "Napas" (Natal-Paskah). Artinya, ia hanya ke gereja pada hari-hari itu saja. Ia masih percaya pada Tuhan dan juga amat menghormati agama. Namun ia mulai mempertanyakan agama, karena beberapa kali ia mendengar ceramah pemimpin agama yang menjelekkan kelompok lain.

Saya bertemu Arli setelah bertemu Ani, dan ada kesamaan antara pertemuan saya dengan Arli dan dengan Ani: Tidak ada diskusi seksualitas sama sekali. Karena saya telah belajar dari pertemuan saya dengan Ani, saya mencoba untuk memulai percakapan yang mungkin bisa memulai diskusi kita tentang seksualitas. Saya mencoba bertanya tentang perasaan dan pendapatnya tentang lelaki. Tapi, dia seakan-akan tidak berminat. Ketika saya menyebut nama Toni (kekasih yang sering diceritakan di buku hariannya), mukanya justru memerah seakan-akan berkata

bahwa yang diserahkan pada saya sudah cukup, apa lagi yang saya inginkan dari dia?

Ini yang membuat saya selalu awas: saya tidak mau memaksa para penulis ini untuk membicarakan hal-hal yang tidak nyaman bagi mereka. Menyerahkan buku harian mereka pada saya sudahlah hal yang cukup besar dan mungkin berat bagi sebagian besar dari mereka, karena hal-hal dalam buku harian melibatkan sesuatu yang cukup ”pribadi”. Bila saya meminta ”lebih” daripada itu, semata-mata demi kepentingan penelitian saya, hal ini sudah tidak lagi etis. Dan saya lebih suka menghentikan pertanyaan saya, daripada membuat mereka merasa diinterogasi lebih lanjut.

Ketika menulis buku harian yang diberikan saya, Arli berumur sekitar dua puluh tahun. Dalam suatu lembaranya, begini ia menceritakan pengalaman seksual pertamanya sebelum ia menikah:

> Ia menciumku. Sekujur wajahku. Kemudian tangannya menyentuh tubuhku. Ia menjilat telingaku, hidungku, bibirku, mataku dan leherku. Begitu indah. Begitu indah dan menyenangkan. Tapi aku menahan diri untuk tidak bersetubuh . . . dan aku tidak mempunyai waktu untuk berpikir tentang cinta. Tidak ada perasaan sedemikian saat itu. Yang ada hanyalah keindahan dan kenikmatan. Aku bahkan tidak mengerti mengapa ia melakukannya. Tampaknya setelah ini, kita tidak bisa sekedar berteman . . . Dan bila aku dapat menahan diri, ini karena norma. Batasan masyarakat yang masih kuat mengikatku. Sungguh, aku tidak tahu apa kelanjutan setelah itu (Arli, Juli 29 1990).

Seks bagi Arli tidaklah sama dengan cinta. Ia bahkan menulis bahwa dorongan untuk menikmatinya begitu kuat, sehingga ia tidak lagi

memikirkan tentang cinta. Namun dalam teks di atas, ia juga tidak menghujatnya, ia bahkan menyamakannya dengan kenikmatan dan keindahan (kata "indah" bahkan diulangnya), seakan-akan terjadi kehanyutan di sini. Tapi, ia juga masih menahan diri dengan tidak bersetubuh dan ia menganalisa tidak dari wacana agama, melainkan dari wacana masyarakat. Ini berbeda dari Lilies dan Ani yang lebih sering mengacu pada agama (Islam) dan Tuhan. Arli, yang mulai mempertanyakan agama, sama sekali tidak menghubungkan seksualitasnya dalam kerangka ini, yang diperlihatkan justru kesadaran bahwa dirinya masih dibelenggu oleh norma-norma masyarakat, sehingga ia tidak berani meneruskan "kenikmatan dan keindahan" tersebut. Tatapan dari masyarakat masih bisa mempengaruhi apa yang dirasakannya secara pribadi. Dengan kata lain, ia seolah justru "menyalahkan" norma masyarakat ini, sehingga ia tidak bisa melanjutkan kenikmatan dan keindahan yang dialaminya.

Meski begitu, di beberapa bagian selanjutnya di buku harian ini, Arli menimpakan kesalahan tidak lagi pada masyarakat namun pada dirinya sediri. Walau Arli tidak pernah menyatakan bahwa seks sebelum menikah sebagai suatu dosa atau kejahatan, perasaan bersalah masih saja menghantuinya. Perasaan yang membuatnya kehilangan pegangan dan ketakutan seringkali menghadirinya: "To be honest, I am afraid of our love, something like stealing or robbery for me" [Aku takut akan cinta kita, ia seperti pencurian atau perampokan bagiku] (Arli, September 18 1990). Berlainan dengan kutipan yang pertama, Arli sekarang merasakan ketakutan. Ketika ia berbicara tentang kelanjutan hubungannya dengan pria tersebut, Arli merasa ada suatu hal yang asing. Walaupun Arli tidak taat

beragama, pengalaman bercintanya seakan-akan menjadi hal yang dapat mengganggu ketentraman publik (ia seperti sedang melakukan pencurian atau perampokan).

Batasan-batasan yang telah diamininya sejak kecil mungkin telah begitu merasuki Arli. Batasan inilah yang kemudian menjadi penjara tersendiri bagi Arli. Seperti Lilies dan Ani, walau Arli menikmati seks dan menyatakan bahwa itu adalah sebuah keindahan, ia tidak pernah lepas dari perasaan bersalah. Kebingungan dalam menggambarkan seks ada pada ketiga penulis buku harian ini, sehingga walau mereka menyukai seks dan tidak bisa menyangkal hal ini, bersamaan itu juga mereka mengutuknya.

Dan karena itu, ketika ia melakukan hubungan dengan seorang lelaki, Arli tidak dapat menikmatinya dengan penuh:

> Kemarin aku bercumbu dengan Toni. Dan aku menyukainya. Kita berdua di mobil. . . . Satu lagi: Pelajaran tentang laki-laki. Dia mengajariku untuk lebih mengenal sex. . . Lalu, sekarang, aku ingin putus dengan dia. Banyak alasan dan aku malas menulis. Juga karena terlalu sulit untuk ditulis. Tapi aku juga sedih (Arli, Januari 1 1991).

Setelah mengakui bahwa ia menyukai bercumbu dengan Toni, Arli tiba-tiba mau memutuskan keintiman ini. Inilah kebingungan itu: Ia menyatakan banyak alasan untuk hal ini. Kesulitan menulis alasan ini menunjukkan bahwa Arli sebenarnya tidak bisa atau tidak tahu alasan apa sesungguhnya yang membuat dia merasa harus putus dengan Toni.

Ketakutan akan seks yang amat mungkin merupakan alasan utama yang membuatnya bingung menghadapi hubungan intimnya dengan lelaki, terungkap kembali dalam buku hariannya. Ia

menulis:

> Yesterday . . . I learnt so much about sex but I am afraid . . . really afraid . . . and I didn't know why I am afraid and what I am afraid of . . . Maybe I am stupid. Very-very stupid.
>
> [Kemarin . . . Aku belajar banyak tentang seks tapi aku takut . . . begitu takut . . . dan aku tidak tahu mengapa aku takut dan apa yang kutakutkan . . . Mungkin aku goblok. Benar-benar goblok] (Arli 31 Januari 1991).

Mempertanyakan rasa takutnya, Arli sendiri tidak tahu mengapa ia begitu ketakutan dan apa sesungguhnya yang ia takutkan. Ia tidak menghujat seks secara langsung, ataupun mengaitkan hubungan seksualnya dengan ketakutannya. Tapi, ketakutan itulah yang dipertanyakannya di sini. Bahkan ia menuduh dirinya "goblok" dalam hal ini. Sebuah ungkapan ketidakberdayaan dalam menghadapi kontras batinnya menghadapi kenikmatan seks. Hal yang seharusnya "nikmat" dan "indah" (seperti yang pernah ditulis dalam buku hariannya) sekarang justru menjadi menyiksa.

Inilah integrasi dari ideologi penguasa dan norma-norma sosial yang telah berhasil mempengaruhi cara berpikir seorang individu. Foucault pernah menyebut hal ini sebagai hadirnya sebuah kekejaman yang sebenarnya tidak ada namun dipercayai karena begitu kuatnya wacana kekuasaan itu (Foucault 1979, 87). Pengaruh kekuasaan Orde Baru didukung oleh dominasi agama mempunyai akibat serupa: Ia dapat membuat individu menerapkan disiplin bagi diri sendiri karena telah begitu memercayai norma yang ditekankan dari luar.

Akibatnya, dalam menggambarkan pengalaman seksualnya,

Arli mengharuskan dirinya untuk merasa bersalah dan takut. Walau ia mengakui bahwa ia menyukai pengalaman itu, ia akan merasa lebih bersalah bila ia tidak menyatakan rasa bersalah sama sekali. Karena itu, walau ia melanjutkan hubungannya dengan Toni, kebingungan akan perasaannya terus hidup juga dan membuatnya bertanya tentang ke-idealan cinta:

> Now I ask: is there really love between lovers? He kissed me yesterday . . . He touched my body, my hand, my arm, my breasts, my stomach, my hips, my . . . and my . . .
>
> [Sekarang aku bertanya: Adakah cinta di antara sepasang kekasih? Ia menciumku kemarin . . . Ia menyentuh tubuhku, tanganku, lenganku, payudaraku, perutku, pahaku, dan . . . dan . . .] (Arli 31 Januari 1991).

Kekalutan serta kalimat-kalimat yang tak berlanjut ini mencerminkan ketidak sanggupannya menggambarkan pengalaman seksualnya secara lebih rinci. Arli masih ragu dalam menggambarkan tentang pengalaman ini, sehingga ia memakai titik-titik dan menghindari adegan yang mungkin dianggapnya tabu, bahkan terlalu tabu untuk ditulis dalam buku hariannya sendiri. Bantahan akan perasaannya sendiri dapat ditemukan dalam buku harian ini. Inilah garis merah dari ketiga buku harian yang ditulis dalam masa Orde Baru: Perempuan yang selalu merasa bersalah akan kenikmatan seksualnya.

Pengalaman seksual Arli di luar nikah dapat dianggap sebagai sebuah "pemberontakan". Ia melakukannya sebelum ada ikatan pernikahan, dan inilah yang membedakan dirinya dari Lilies dan Ani. Kemungkinan besar, pengaruh budaya "Barat" yang

membanjiri Indonesia dengan film-film Hollywood dan opera sabunnya telah mempengaruhi Arli juga: Dalam film dan opera sabun Barat, seks di luar pernikahan pada umumnya dipandang sebagai hal yang biasa. Sebagai seorang Katolik (walau sudah tidak lagi taat beribadah), kebudayaan Barat lebih mudah diserapnya daripada oleh muslim di Indonesia yang cenderung lebih anti Barat dan berkiblat pada budaya Arab. Menulis buku hariannya dalam bahasa Inggris juga menunjukkan adanya pengaruh Barat yang cukup kuat dalam diri Arli. Tidak mungkin ia bisa menulis bahasa Inggris sebagus itu, bila ia tidak membaca dan membiasakan diri dengan tulisan-tulisan dari Barat.

Selain itu, jiwa pemberontak Arli juga telah tercermin dari keputusannya untuk pergi ke gereja hanya ketika dia mau (bukan karena dia harus atau wajib). Ketika menceritakan hubungan seksualnya, kemauan diri yang cukup kuat juga tampak dalam buku hariannya: Ia menyiratkan bahwa Arli tidak puas bila ia sekedar harus membebek pada norma. Arli mencoba melihat masalah ini dari luar lingkaran, tidak hanya berkutat di dalamnya dan menerimanya mentah-mentah.

Namun dari sisi lain, pemberontakan Arli dalam hal seksualitas juga bisa dilihat sebagai sebuah kepasrahan. Dalam hubungan dengan Toni, selalu sang kekasihlah yang menghendaki—si prialah yang mengambil inisiatif sedangkan Arli kebanyakan hanya menerima. Adalah Toni yang mengajarinya tentang seks, sedang Arli yang selalu berada dalam ketidakpastian akan hal ini. Gambarannya tentang Toni memperkuat dominasi pria ini padanya:

> Dia bisa membuatku muncul dengan sejuta tanya. Ia dapat membuatku mengetahui sesuatu

> yang baru dan menakjubkan. Ia menunjukkan sisi kehidupan yang tak pernah aku lihat ataupun ketahui sebelumnya. Ia dapat membuatku begitu kebingungan akan hidup (Arli 9 Mei 1991).

Figur lelaki sebagai pembimbing, sebagai seorang yang lebih tahu dan lebih bijak muncul dalam kutipan ini. Toni adalah seseorang yang lebih berpengalaman dan matang dari Arli. Walaupun Arli terlihat cukup berani menentang norma seksualitas perempuan Indonesia dalam hubungannya dengan Toni, dalam hubungan ini masih terdapat nilai-nilai patriarkis yang amat kuat.

Penutup.

Seperti yang telah dibahas di atas, walau ketiga penulis buku harian berani mengungkap pengalaman seksualitas mereka, masih ada kekalutan dan kekacauan dalam penggambaran ini. Mereka adalah mahluk yang penuh ragu bila dihadapkan dengan seks. Terkadang, kebisuan dan penindasan masih sering ditemukan dalam narasi mereka. Seksualitas menjadi hal yang amat rumit. Dalam satu hal, ia dinikmati, dibutuhkan dan dipuja; namun dalam hal lain, ia juga dimaki dan dikutuk oleh para perempuan ini.

Terkadang, kemauan para perempuan ini untuk menjadi taat beribadah dan tunduk pada perintah agama yang mereka yakini, dilanggar sendiri oleh karena "panggilan" seksualitas: Hal yang biologis dan tidak bisa disangkal dalam hidup. Inilah yang membuat mereka selalu terlibat dalam labirin wacana – pada satu sisi mereka ingin keluar dari norma-norma, namun tanpa disadari mereka juga masih terbelenggu dalam norma itu.

Walau Lilies bisa mengungkapkan fantasi romantisnya, ia tetap tidak bisa lepas dari bayangan agama dan kiainya. Dan

pengalaman seksualitas Lilies hanya berada dalam alam khayal. Sedangkan Ani dan Arli lebih berani menggambarkan pengalaman seksual dengan lebih gamblang, dengan kata lain, tidak terbatas dalam mimpi. Namun, gaung dari ideologi, nilai-nilai agama serta norma dan moralitas masyarakat yang mengutuk perempuan yang aktif dalam hubungan seksualitas masih tampak. Semakin mereka menggambarkan pengalaman seksual itu, semakin kuat juga mereka mengutuki diri sendiri. Walau mereka menulis dalam ruang yang dianggap pribadi, intaian pihak luar mau tak mau telah merasuki wilayah ini. Sehingga bahkan ketika menulis dalam buku harian, ekpresi mereka tidak lepas dari tekanan, kontrol dan aturan agama dan sosial yang ada di sekitar mereka. Seksualitas bukan lagi hal yang dinikmati namun sebagai sumber konflik batin dan perasaan bersalah: Tubuh perempuan sudah bukan miliknya sendiri. Tanpa sadar, mereka telah mengimani ideologi dan doktrinasi tersebut, walau tidak pernah menyebutnya dalam buku harian mereka. Bukankah keberhasilan sebuah indoktrinasi adalah ketika si "korban" telah tidak tahu lagi adanya doktrin yang disodorkan padanya, namun doktrin itu telah melebur, menjadi satu dengan identitas dan tubuhnya?

Dari ketiga buku harian yang telah dibahas di atas, terlihat bahwa perempuan juga mempunyai gairah dan keinginan seksualitas tidak hanya dengan satu orang lelaki, namun terkadang dengan beberapa orang. Lilies dengan mudah dapat berpindah dari satu lelaki ke lelaki lainnya, dan begitu juga Ani.

Mungkin hanyalah Arli, walau sempat lebih terlihat sebagai "pemberontak" norma masyarakat, yang hanya memusatkan perhatian pada seorang lelaki saja pada buku hariannya. Dalam

buku harian ini, Arli cenderung pada monoamori – memusatkan diri pada satu lelaki saja. Tapi ini tidak berarti bahwa Arli tidak tertarik pada orang lain sama sekali, karena buku harian bukanlah representasi penulisnya secara utuh. Ia hanyalah cermin yang telah mengalami distorsi. Dan hal ini juga tidak berarti bahwa buku harian Arli akan tetap menggambarkan hal yang sama (kecenderungan monoamori) untuk selanjutnya. Sedangkan dalam buku hariannya, Lilies dan terutama Ani memberikan gambaran bahwa ada kecenderungan poliamori. Kedua penulis buku harian ini jatuh cinta kepada beberapa lelaki: Ani bahkan mempunyai beberapa teman tidur pada waktu yang hampir bersamaan. Dari ketiga buku harian ini saja, kita dapat melihat bahwa seksualitas perempuan itu beragam dan kompleks: Seksualitas para penulis ini tidak dapat disamakan satu dengan lainnya. Ia tidak dapat dirangkum dalam definisi yang pasti, apalagi diatur dalam dogma sempit yang seringkali disodorkan oleh para pemuja norma, agama dan moralitas.

Rujukan

Ani. 1990- 91. *Buku harian.* 5 Februari 1990 – 30 Maret 1991.

Arlie. 1987-98. *Buku harian*. 12 Agustus 1987 – 28 April 1998.

Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays.* Caryl Emerson and Michael Hoquist, eds. and trans. Austin: University of Texas Press.

Blackburn, Sue. 1999. "Women and Citizenship in Indonesia". *Australian Journal of Political Science,* vol 34 no.2, hal. 189-204.

Bouhdoba, A. 1974. A. *Sexuality in Islam*, terjemahan oleh Alan Sheridan, London: Routledge.

Brenner, S. 1995. "Why Women Rule the Roost: Rethinking Javanese Ideologies of Gender and Self-Control". *Bewitching Women Pious Men*. Aihwa Ong and Michael Peletz, eds. London: University of California Press.

---,. 1998. *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java.* Princeton: Princeton Uni. Press.

Lilies. 1994-98. *Buku harian.* 24 Agustus 1994 – 9 Agustus 1998.

Suryakusuma, Julia I. 1996. "State and Sexuality in New Order Indonesia". *Fantasizing the Feminine in Indonesia.* Laurie J. Sears, ed. Durham: Duke University Press.

Tiwon, Sylvia. 1996. "Models and Maniacs: Articulating the Female in Indonesia". In *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Laurie J. Sears, ed. Durham: Duke University Press.

Utoyo, Dharmayati Bambang. 1998. *Psychosocial Consequences of Socio-Technical change: A Multi-Generation Study of Elite Javanese Indonesian Women*. Ann Arbor: UMI.

Wieringa, Saskia E. 1999. *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia*. Jakarta: Kalyanamitra & Garba Budaya.

---,. 1998. *Rethinking Gender Planning: A Critical Discussion of the Use of the Concept of Gender*. The Hague, Netherlands: Institute of Social Studies.

Antara Agama dan Hasrat: Muslim yang Gay di Indonesia



TOM BOELLSTORFF, professor di bidang Antropologi di Stanford University dan University of California, Irvine, Irvine, CA 92697

Penterjemah: Tonny, dosen di bidang Psikologi Universitas Surabaya.

ABSTRAK Ribuan laki-laki Indonesia saat ini diidentifikasi sebagai "gay" sekaligus "Muslim." Lantas, bagaimana orang-orang tersebut memahami hubungan antara agama dan seksualitas? Bagaimana pemahaman ini mencerminkan fakta bahwa mereka hidup dalam bangsa yang merupakan rumah bagi Muslim yang jumlahnya melebihi bangsa lain? Dalam artikel ini, saya berkutat dengan pertanyaan ini lewat kajian etnografis mengenai Muslim gay. Saya memperdebatkan norma sosial yang dominan menerjemahkan gay yang Muslim bersifat saling "melanggar tata bahasa" (*ungrammatical*) satu sama lain dalam ruang publik yang krusial untuk kehidupan Muslim di Indonesia. Dengan mempelajari doktrin, tafsir dan komunitas, saya menggali bagaimana subjektifitas terbentuk dalam ketidakterbandingan (*incommensurability*) antara agama dan hasrat.

Kata kunci: ketidakterbandingan, Indonesia, Islam, bangsa, homoseksualitas

ANTROPOLOGI, ISLAM, DAN KETIDAKTERBANDINGAN

Tulisan dalam bidang antropologi agama telah lama tertarik pada masalah hubungan antara ortodoksi dan praktik, misalnya bagaimana memahami keragaman keyakinan agama (Tambiah 1990). Problem "terjemahan kultural" tersebut (Asad 1986), di dalam maupun antar-tradisi keagamaan, telah menjadi isu krusial dalam antropologi sejak dini (Frazer 1915; Tylor 1958) dan telah melewati sejumlah momen penting berupa konsolidasi dan inovasi—sebagaimana terlihat dalam karya Clifford Geertz (saya akan kembali membahas karyanya pada akhir artikel ini). Saat para antropolog sedang menyesuaikan diri dengan sebuah dunia yang telah didefinisikan ulang—suka atau pun tidak—sebagai apa yang disebut dengan istilah "Perang Melawan Teror," kita berhadapan dengan beraneka ideologi resmi dan populer yang menggambarkan agama, khususnya Islam, sebagai sumber perbedaan yang tidak terjembatani. Bagaimana pemahaman yang saling bertentangan tentang agama dan tata aturan mulai dari isu jihad sampai pernikahan sesama jenis ini dapat dipahami dan hidup berdampingan dalam sebuah dunia yang beragam?

Elizabeth Povinelli menyebut problem yang lahir dari konflik pandangan dunia seperti itu dengan istilah "ketidakterbandingan" (*incommensurability*) (Povinelli 2001). Menandai meningkatnya perhatian etnografis akan ketidakterbandingan, mulai dari kontradiksi "modernitas lain" di China (Rofel 1999) hingga paradoks kerasukan di Thailand yang terglobalisasi (Morris 2000), Povinelli mengambil pendapat para filsuf bahasa untuk mengkaitkan ketidakterbandingan dengan persoalan terjemahan. Dalam artikel

ini, saya menelusuri sebuah kasus di mana terjemahan kultural tampaknya telah membentur batas ketidakterbandingannya: Muslim gay di Indonesia.*

Membahas rasa ketidakterbandingan pada Muslim gay, saya tidak bermaksud menyebut bahwa agama lain lebih toleran dibandingkan Islam, sebagaimana terlihat dengan jelas dari upaya-upaya keras beberapa kelompok Kristen di Amerika Serikat dalam melarang pernikahan sesama jenis. Minat saya lebih tertuju untuk merespon situasi di mana norma-norma publik memandang gay dan Muslim sebagai "melanggar-tata bahasa" (*ungrammatical*) satu sama lain. Dari panggilan azan lima kali sehari sampai ke puasa di bulan Ramadan hingga pada kehidupan terbuka sepasang suami-istri, Islam di Indonesia (layaknya di banyak bagian lain dunia) bukan sekadar persoalan doa dan iman personal; ia mendasari sebuah ruang publik yang meliputi bangsa itu sendiri. Lelaki Indonesia yang diidentifikasi sebagai heteroseks mengenal wacana keislaman yang sudah mapan, luas, dan bersifat publik yang ditujukan pada pelanggaran dan ketaatan mereka. Sebaliknya, seks sesama jenis sama sekali tidak dapat dipahami. Orang Indonesia gay menghadapi

* Keterangan penerjemah: Penjelasan dalam tanda kurung pada bagian ini yang menyebutkan, "*I keep gay in italics throughout because gay is a concept that partially translates the English concept 'gay,' without being reducible to it*," dihapuskan dari tubuh artikel ini. Hal ini dilakukan karena keterangan tersebut tidak lagi relevan ketika artikel diterjemahkan ke Bahasa Indonesia. Alasan pemiringan huruf kata "gay" oleh Tom Boellstorff dikarenakan ia menganggapnya sebagai konsep lokal dari Indonesia yang tidak sepenuhnya sama dengan konsep *gay* dalam Bahasa Inggris. Dalam artikel ini, ia secara konsisten membedakan antara "gay" sebagai subjek lokal Indonesia (yang dalam versi aslinya dimiringkan hurufnya, sedangkan dalam artikel ini tidak) dengan *gay* sebagai subjek global atau Barat (yang dalam versi aslinya tidak dimiringkan hurufnya, sebaliknya dalam artikel ini dimiringkan).

kebisuan situasi ketidakterbandingan itu.[12] Dalam kesempatan yang relatif langka, ketika tokoh-tokoh Islam membicarakan homoseksualitas, ia selalu diucapkan dengan nada penolakan mutlak: "Homoseksualitas jelas merupakan penyakit sosial, kecenderungan moral jahat yang mesti dilenyapkan, bukan hak asasi manusia yang harus dilindungi sebagaimana yang diklaim oleh orang-orang *gay* [Barat] saat ini."[13] Homoseksualitas laki-laki tidak terbagi menjadi dua cabang, berdosa dan berpahala: ia tidak dapat dipahami sebagai sebuah bentuk kedirian seksual, dan ketidakterbandingan ini merupakan perbedaan mendasar antara bagaimana orang Indonesia Muslim gay dan orang Indonesia Muslim heteroseksual mengalami seksualitas mereka.[14] Ketidakterbandingan ini selanjutnya diperkokoh oleh fakta bahwa sungguh pun homoseksualitas maupun heteroseksualitas di Indonesia dewasa ini beroperasi dalam skala nasional dan global, tidak ada tradisi lokal atau adat yang merestui subjektifitas gay kontemporer, di mana hal ini sangat berbeda dengan praktik *transvestite* (waria) (Boellstorff 2005: Bab 2). Kendati demikian, Muslim gay nyata ada: Lantas, bagaimana orang Indonesia mendamaikan status

[12] Disebabkan oleh keterbatasan ruang, tidak mungkin mendiskusikan Muslim lesbi di sini. "Homoseksualitas" dalam artikel ini merujuk pada homoseksualitas laki-laki. Dari kerja lapangan saya sendiri dan beberapa sumber yang diterbitkan (misalnya, Prawirakusumah and Ramadhan 1988, 122, 250, 427), jelas banyak perempuan lesbi adalah Muslim. Mereka berjuang menghadapi problem keimanan dan penerimaan. Ini adalah sebuah wilayah yang krusial untuk penelitian dan saya berharap membahas Muslim lesbi dalam publikasi mendatang. Lihat Boellstorff 2005 dan refensi-referensi di sini untuk diskusi mengenai orang Indonesia lesbi.

[13] *Republika* (2005). Frasa "para *gay* menuntut hak-hak" barangkali merujuk pada para orang Barat.

[14] "Biseksualitas" jarang didiskusikan di Indonesia sebagai sebuah kategori seksualitas, meskipun dalam sebuah pengertian perilaku hal ini sangat lazim. Lihat Boellstorff 1999, 2005.

ketidakterbandingan sebagai seorang gay sekaligus Muslim?[15]

Tantangan khusus ketidakterbandingan dalam kaitannya dengan homoseksualitas laki-laki (ketimbang dengan heteroseksualitas laki-laki yang terlarang, seperti perzinaan) menjadi bukti karakter publik Islam Indonesia ini, sebagaimana di negara-negara mayoritas Islam lainnya. Dalam karyanya, *Sexuality in Islam,* cendekiawan Tunisia berpengaruh, Abdelwahab Bouhdiba, mencatat bahwa:

> Apa pun yang melanggar keteraturan dunia merupakan "ketidakteraturan" yang parah, sumber kejahatan dan anarki. Itulah mengapa perzinaan dikutuk secara kuat. Bagaimanapun juga, dalam beberapa hal, perzinaan masih tetap berada dalam kerangka keteraturan. Ia merupakan ketidakteraturan dalam keteraturan. Ia pada hakikatnya tidak melanggar keteraturan dunia yang mendasar; ia hanya melanggar cara bagaimana sesuatu mesti dilakukan. Ia, dengan caranya sendiri, merupakan bentuk keselarasan antar-jenis kelamin. Ia merupakan pernikahan yang keliru, bukan anti-pernikahan. Ia mengakui keharmonisan yang saling melengkapi antar-jenis kelamin dan kekeliruannya terletak dalam keinginan untuk melakukannya di luar batas-batas yang ditetapkan oleh Tuhan [Bouhdiba 1998, 30–31].

Bouhdiba menegaskan bahwa "Islam tetap memusuhi dengan keras semua cara lain dalam menyalurkan hasrat seksual, di mana hal itu dipandang sebagai tidak alamiah dan bertentangan dengan

[15] Artikel ini diambil dari kerja lapangan dua tahun yang dilakukan di Indonesia selama 1992, 1993, 1995, 1997–98, 2000, 2001, 2002, dan 2004, terutama di Surabaya (Jawa Timur), Makassar (Sulawesi Selatan), dan Bali. Tentu saja, ada orang Indonesia gay yang menganut agama lain selain Islam, namun disebabkan oleh keterbatasan ruang, saya tidak menunjuk mereka dalam artikel ini kecuali untuk beberapa referensi pada Kristen gay (Kristen adalah agama yang terbesar kedua di Indonesia setelah Islam). Sebagai tambahan, saya tidak mendiskusikan keyakinan dan praktik agama dari para waria dalam artikel ini (lihat Boellstorff 2004b).

keselarasan antar-jenis kelamin . . . dalam Islam, homoseksualitas laki-laki mewakili semua ketidakwajaran, dalam arti ia adalah puncak kebejatan (Bouhdiba 1998, 31). Tidak semua Muslim sepakat dengan Bouhdiba, namun penting untuk mengakui dominasi pandangan demikian di Indonesia dan tempat-tempat lainnya. Untuk Bouhdiba, bentuk heteroseksual terlarang, seperti "pernikahan yang salah," masih bisa dipahami dalam kerangka Islam; menggunakan metafora linguistik, mereka merupakan kekeliruan pengucapan, seperti kalimat "*the earth is square*" ["bumi adalah persegi"]. Sementara, homoseksualitas laki-laki bukan lagi sekadar keliru, namun sudah melanggar tata bahasa, seperti kalimat "*earth happy twelve the*" ["dua belas bahagia bumi"]. Bagi Bouhdiba dan kebanyakan orang Indonesia, seks antar-laki-laki tidak mungkin dibandingkan dengan Islam.

Perbedaan mendasar ini terlihat jelas dalam kajian mengenai Islam di Indonesia, yang dengan tepat menegaskan karakter publik pada Islam (Gade 2004; Hefner 2000). Sebagai contoh, dalam salah satu kajian paling komprehensif mengenai pemikiran Islam Indonesia dalam tahun-tahun terakhir, John Bowen mencatat bahwa "obyek utama kajian[nya] adalah bentuk-bentuk penalaran publik yang ditanamkan secara sosial" (Bowen 2003, 5). Kendati ia menekankan bahwa "unsur-unsur yang mencuat kerap terkait dengan gender, kesetaraan hak dan hubungan antara laki-laki dan perempuan" (Bowen 2003, 5), topik homoseksualitas sama sekali tidak muncul dalam kajiannya. Demikian pula dengan kajian mengenai fatwa Islamnya M. B. Hooker yang hanya mencantumkan satu-satunya rujukan singkat pada sebuah fatwa tahun 1998 yang melarang homoseksualitas laki-laki dan perempuan (Hooker 2003,

185). Kajian Robert Hefner yang cukup penting, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (2000), juga mengabaikan topik homoseksualitas. Bahwa ketiga kajian terbaru ini (serta lainnya) dan kajian komprehensif mengenai Islam Indonesia sangat jarang menyinggung homoseksualitas, secara akurat mencerminkan betapa, selama ini, homoseksualitas telah menjadi sesuatu yang tidak dapat dibandingkan dengan Islam sebagai wacana publik di Indonesia.

Bila, seperti yang dicatat oleh Bowen dan banyak lainnya, Islam di Indonesia bukan satu kesatuan dogma melainkan serangkaian perdebatan, maka yang perlu untuk dicatat adalah, dengan beberapa pengecualian yang sangat langka, homoseksualitas bahkan tidak diperdebatkan dalam Islam Indonesia. (Bandingkan ini dengan penempatan homoseksualitas sebagai "musuh sempurna"-nya Hak Kristen [Gallagher and Bull 2001]). Hal ini tidak berarti bahwa tidak ada Muslim yang gay. Sebagaimana yang akan dibahas di bawah, kebanyakan laki-laki gay menganut Islam. Juga bukan berarti bahwa gay tidak pernah bersifat publik. Kendatipun sebagian besar dari "dunia gay" hidup sebagai sebuah jaringan—jaringan yang tak terlihat, yang menjangkau ke seluruh nusantara—di antara "dunia normal" kebudayaan nasional Indonesia, terdapat kasus-kasus di mana homoseksualitas laki-laki tampil di media massa atau di tempat-tempat publik lainnya. Bagaimanapun juga, kasus-kasus tersebut tidak berada dalam konteks di mana Islam dan homoseksualitas lelaki saling bersandingan dalam dunia publik. Di mana-mana orang Indonesia mendapati tontonan publik heteroseksual yang wajar dan perdebatan berulang-ulang mengenai heteroseksualitas yang tidak senonoh, namun tidak terdapat publik Muslim gay. Di sinilah terletak ketidakterbandingan gay yang

sekaligus Muslim.

BERBAGAI SKALA RUANG DAN PENERIMAAN NASIONAL

Ketidakterbandingan antara Islam dan homoseksualitas laki-laki di Indonesia dibentuk dalam konteks lokal dan nasional. Indonesia, bangsa keempat paling padat penduduknya di dunia, merupakan rumah bagi Muslim dengan jumlah terbesar, melebihi negara mana pun. Islam telah menyebar ke seluruh nusantara sekurangnya sejak abad ke-13, terutama melalui jaringan perdagangan yang menghubungkan sejumlah besar komunitas-komunitas pantai serta, melalui Selat Malaka, pada sistem perdagangan besar yang menghubungkan Timur Jauh dengan Asia Selatan, Afrika, dunia Arab, dan Eropa (de Graaf 1970). Belanda merupakan kekuatan kolonial dominan di wilayah ini selama 350 tahun hingga sebelum Perang Dunia II. Selama masa ini, pejabat kolonial seperti Snouck Hurgronje diperintahkan untuk meruntuhkan Islam sebagai sebuah kekuatan politik potensial dan menggesernya sebagai semata-mata keyakinan relijius yang terlokalisasi (Steenbrink 1993). Hal ini berarti menyamakan Islam dengan kebiasaan lokal atau adat yang sebenarnya amat berbeda. Hingga kini, "etnolokalitas" secara konsisten dibingkai sebagai titik tolak, asal mula otentisitas—kendati disanggah dan disusun ulang—yang kemudian ditempatkan dalam dialog dalam ruang global dan nasional (Boellstorff 2002). Landasan dasar etnolokalitas tersebut seringkali menjadi kerangka acuan bersama bagi orang Indonesia modern maupun para Indonesianis modern: "Saya mulai bekerja dari permasalahan di tingkat desa kemudian naik ke atas" (Bowen 2003, 6, lihat bab 3).

Muslim gay menghadapi sebuah tantangan khusus karena gay tidak

dapat disandingkan dengan etnolokalitas, “tingkat desa” ini, yang sangat penting untuk gagasan “kedirian” dan “komunitas” Islam di nusantara kontemporer. Menjadi jelas dengan sendirinya bagi orang Indonesia yang gay (dan orang Indonesia lainnya) bahwa konsep gay tidak dipelajari dari para pendahulunya atau dari keyakinan tradisional, dan sejauh ini belum terdapat individu-individu yang menyebut dirinya sendiri “gay Jawa” atau “gay Bugis” atau komunitas terorganisir yang berdasarkan identifikasi demikian. Gay merupakan konsep nasional yang secara mendasar dihubungkan pada gagasan subjektifitas homoseksual yang mengglobal. Muslim gay tidak bisa dicari pada “tingkat desa” dan harus mencari skala ruang lain di mana terletak ketidakterbandingan antara menjadi gay dan Muslim.

Islam merupakan salah satu dari beberapa agama resmi di Indonesia (yang lain yaitu Protestan, Katholik, Buddha, dan Hindu: semuanya merupakan agama yang dikenal secara global ketimbang merupakan tradisi lokal atau “animis”). Sekalipun ini merupakan konsesi bagi kesatuan nasional, dikarenakan hampir sembilan puluh persen orang Indonesia adalah Muslim, etos Islam mendominasi dalam budaya populer nasional dan di berbagai wilayah nusantara. Presiden Indonesia haruslah seorang Muslim dan hal ini dimaklumi secara luas bahwa tidak ada kemungkinan lain. Rekan dialog saya yang gay kebanyakan adalah Muslim. Dari keberadaan Departemen Agama hingga keharusan bahwa semua orang Indonesia memiliki salah satu agama yang diakui pada KTP mereka dan kawin dengan pasangan yang seiman dengan mereka, negara secara publik menghubungkan agama yang diakui dengan penerimaan nasional (Bowen 2003, 178–

185, 246–252).[16] Di era Indonesia poskolonial, setiap penduduk memiliki sebuah agama persis seperti mereka memiliki sebuah gender. Ini adalah atribut esensial untuk menjadi modern. Memiliki sebuah seksualitas juga modern. Seksualitas secara tipikal memainkan peranan penting dalam gagasan mengenai warga negara yang baik (Bunzl 2004; Mosse 1985). Leslie Dwyer mencatat dalam kajiannya mengenai keluarga berencana di Indonesia bahwa "seksualitas dan gender dapat dinyatakan sebagai atribut identitas nasional yang esensial, yang tidak mungkin ditawar" (Dwyer 2000, 27). Walaupun wacana keluarga berencana berpusat pada seksualitas perempuan, hal ini juga membentuk gagasan tentang "maskulinitas yang wajar," sehingga "masuk akal bagi laki-laki di Indonesia, bahwa ia mesti menikah dan berfungsi secara efektif sebagai suami yang setia dan yang memberi nafkah. . . pentingnya melaksanakan secara memadai tugas dan kewajiban keluarga sekarang dikaitkan pada gagasan kemajuan dan warga negara yang baik" (Howard 1996, 13,172). Agama, bangsa, dan gender–seksualitas kemudian merepresentasikan tiga titik dalam sebuah segitiga yang meletakkan keluarga heteronormatif sebagai fondasi bagi bangsa, kesalehan, dan kedirian warga negara yang baik.

Dikarenakan Muslim gay hampir tidak pernah menemukan lingkungan di mana mereka dapat menjadi terbuka pada saat bersamaan, lalu dengan cara bagaimanakah mereka menemukan solusi bagi ketidakterbandingan tersebut serta tempat yang aman bagi mereka? Saya belum pernah menjumpai seorang Muslim gay yang belum pernah memikirkan dengan hati-hati mengenai

[16] Berada di luar ruang lingkup artikel ini untuk mendiskusikan peristiwa-peristiwa seperti "Piagam Jakarta," yaitu sebuah usaha secara kostitusional untuk mewajibkan Muslim mematuhi hukum Islam.

hubungan antara iman dengan hasrat homoseksualnya, dan Muslim gay seringkali mendiskusikan persoalan-persoalan agama di antara mereka sendiri, meskipun percakapan demikian secara lumrah tidak terjadi dalam tempat resmi seperti masjid. Kebanyakan orang Indonesia gay memahami bahwa Islam sangat menekankan pernikahan heteroseksual (dan memiliki anak dalam pernikahan tersebut) sebagai satu-satunya landasan yang dapat diterima dalam hidup yang saleh. Sekalipun Muslim gay mendapati ajaran agama berkelindan dengan apa yang mereka sebut sebagai "dunia normal," ketika mereka berpindah ke apa yang mereka sebut "dunia gay," orang-orang Indonesia ini tidak membuang imannya. Tampaknya, menempati ruang ketidakterbandingan antara agama dan subjektifitas gay adalah masalah penafsiran individual—dan penafsiran tersebut seringkali dibahas di antara sesama gay. Untuk alasan inilah maka saya berfokus pada narasi individual dalam artikel ini; narasi demikian menggambarkan dengan persis bagaimana kebanyakan orang Indonesia gay menghubungkan homoseksualitas dengan Islam.

Pertanyaan tentang agama ini tidak mengagetkan bagi Muslim gay, demikian juga bagi pembaca Barat. Pertanyaan paling umum yang saya tanyakan adalah "Bagaimana orang Indonesia gay mengikhtiarkan menjadi seorang Muslim?" dan "Apakah Islam di Indonesia menerima homoseksualitas?" Ini bukan hanya pertanyaan orang awam. Dari semenjak awal kajian Barat mengenai Islam di nusantara, dari pejabat kolonial seperti Snouck Hurgronje ke tulisan pertengahan Abad 20 (misalnya, Siegel 1969) hingga lebih banyak lagi karya-karya terbaru (misalnya, Beatty 1999; Bowen 1993, 2003; Hefner 1985, 2000; Siapno 2002), terdapat minat yang besar dalam hal

bagaimana Islam membentuk hubungan sosial, hukum, dan pemerintahan—bahkan pun jika seperti yang disebutkan sebelumnya, homoseksualitas hampir tidak muncul dalam kajian ini.

Pertanyaan umum lainnya yang saya tanyakan adalah "Bagaimana sehingga ada orang-orang Indonesia yang menyebut dirinya sebagai gay?" Bahwasannya, hanya dalam 30 tahun terakhir, beberapa orang Indonesia mulai menyebut diri mereka gay, dan hanya secara khusus, dalam keadaan terbatas,—inilah perbedaan penting dari kisah panjang orang-orang *gay* di negara-negara Barat, termasuk di Amerika Serikat (Chauncey 1994). Banyak orang Indonesia masih tidak tahu istilah "gay," atau seandainya mereka tahu, mereka kadang-kadang mengira ini adalah versi bahasa Inggris dari istilah "banci" dan *béncong* (laki-laki yang berdandan perempuan, atau yang biasa disebut "waria") yang lebih banyak dikenal. Banyak orang-orang Indonesia yang menggambarkan teman gay mereka sebagai egois dan eksklusif. Pada kenyataannya, kebanyakan orang Indonesia gay adalah kelas pekerja yang mempelajari konsep "gay" melalui media massa atau teman-temannya daripada dari perjalanan ke luar Indonesia atau bertemu dengan orang Barat *gay*. Menyadari hal ini, tidaklah mengagetkan bila karya antropologis mengenai Islam di Indonesia hampir-hampir tidak menaruh perhatian pada homoseksualitas. Bagaimanapun, artikel ini menawarkan lebih dari sekadar peningkatan pemahaman akan kehidupan gay, yang mungkin juga bisa menjadi sebuah tujuan. Harapan saya adalah contoh Muslim gay tersebut dapat menyumbangkan diskusi antropologis mengenai berbagai respon kultural pada ketidakterbandingan, sebuah topik yang signifikansinya semakin meningkat sejak globalisasi tidak lagi sekedar proses yang akan

terjadi, tapi secara *de facto* telah dialami.

DOKTRIN

Kebanyakan Muslim gay memahami ortodoksi Islam sebagai sesuatu yang tidak dapat dibandingkan dengan seks antarsesama laki-laki, namun tidak ada ortodoksi yang menyediakan peta lengkap bagi iman. Masing-masing merepresentasikan "sebuah struktur ide dan praktik yang hanya bersifat perintah tanpa memberi arahan bagi kehidupan para pelaksananya" (Barth 1993, 177). Meskipun beberapa Muslim gay masih ingat pernah mendengar khotbah dari tokoh agama bahwa homoseksualitas adalah suatu dosa, masalah seksualitas utama yang mereka hadapi adalah penyaluran hasrat heteroseksual melalui perkawinan. Islam seringkali dikenal sebagai "agama yang positif terhadap seks" dalam pengertian bahwa seksualitas dipandang sebagai anugerah dari Tuhan dan merupakan hak setiap orang. "Dalam pandangan dunia al-Qur'an, cinta jasmaniah memiliki dampak secara langsung terhadap keteraturan sosial" (Bouhdiba 1998, 9–10). Dalam pandangan Islam di Indonesia, seperti tempat lainnya pula, konsep sentral pengorganisasian seksualitas adalah melalui pernikahan, yang secara historis dilihat sebagai kontrak antar-keluarga, bukan sekadar antar-dua individu.[17] Perilaku dosa menentang pernikahan menurut doktrin biasanya berupa perzinaan, seks pranikah, dan pelacuran, bukan homoseksualitas laki-laki, sebab seks antar-laki-laki diasumsikan tidak menghasilkan anak. Jika homoseksualitas laki-laki disinggung, biasanya berbentuk rujukan bersifat kebetulan ketimbang ulasan

[17] Lihat, sebagai contoh, M. Ali 1990:444–449; Esposito 1998:94; Idrus 2004; Waines 1995:94.

panjang lebar, sebagaimana tercermin dalam literatur akademis mengenai Islam di Indonesia.

Penyorotan terhadap pernikahan heteroseksual ini dan pengabaiannya terhadap homoseksualitas laki-laki diikuti oleh negara-bangsa Indonesia, yang azas kekeluargaannya dipromosikan secara resmi melalui sederetan kebijakan yang meliputi sebuah rezim keluarga berencana yang menyebar luas, menegaskan bahwa bangsa ini tersusun dari keluarga inti heteroseksual, bukan warga negara individual (Suryakusuma 1996). Penerimaan nasional dan heteroseksualitas saling memaknai dan mendukung, dan mereka yang berada di luar norma seksual resmi adalah warga negara yang gagal. Pernikahan dalam komunitas Muslim di seluruh Indonesia biasanya dilihat sebagai fondasi utama masyarakat, yang menentukan batas-batas kekerabatan dan etnisitas, menjamin reproduksi sosial (karena anak-anak dianggap sebagai hasil dari pasangan heteroseksual), dan mengokohkan hubungan seseorang dengan yang ilahi (Idrus 2004). Pernikahan secara tipikal adalah elemen kunci dari ortopraksi Muslim. Ia bukan semata-semata ekspresi hasrat seksual atau tanda kesalehan, melainkan sebuah praktik yang membuat seseorang menjadi Muslim yang lebih saleh (lihat Mahmood 2001). Menghadapi penekanan ganda Islam dan bangsa mengenai pernikahan heteroseksual, tidak mengagetkan bahwa begitu banyak orang Indonesia gay menikah (Boellstorff 1999). Maka, adalah tepat berbicara mengenai sebuah "kompleks agama–keluarga" di mana kekerabatan dan keyakinan adalah bagian utama dari ranah budaya. Dalam kajiannya mengenai kebanyakan lelaki Muslim gay di Jakarta, Richard Howard menemukan bahwa mereka "mengakui bahwa mereka membawa di dalam diri sendiri kodrat

laki-laki yang hanya bisa dipenuhi melalui pernikahan dan keturunan yang akan melanjutkan lingkaran kehidupan" (Howard 1996, 3).

Dikarenakan pernikahan heteroseksual cenderung menjadi konsep positif yang mengatur seksualitas, maka perzinaan cenderung menjadi yang negatif. Dalam al-Qur'an dan sebagian besar tulisan-tulisan Islam, "zina" terutama didefinisikan dalam batasan seks terlarang antara laki-laki dan perempuan. Seks anal antara laki-laki *(liwath)* dipandang sebagai dosa dalam al-Qur'an namun melalui cara yang berputar-putar. Luth disinggung, namun kota Sodom dan Gomorah tidak. Paradoks lain adalah walau perhatian amat rinci diberikan pada perzinaan, namun homoseksualitas laki-laki bukanlah salah satu dari pelanggaran yang hukumannya dijabarkan dengan jelas (Murray and Roscoe 1997, 307).

Banyak akademisi melihat dalam dunia Islam Mediterania dan Arab suatu "kehendak untuk tidak ingin tahu" yang meluas akan adanya seks antar-laki-laki, walaupun secara resmi tidak menyetujuinya, yang dimaklumi sejauh pelakunya tidak menjadikan perbuatan atau hasratnya terlihat secara publik. Penafsiran demikian barangkali secara umum sah untuk orang Indonesia. Jika ditanya secara langsung, sebagian besar Muslim Indonesia akan berkata bahwa Islam tidak menyetujui seks antar-laki-laki, dan bahkan penulis yang liberal pun menyimpulkan bahwa hal tersebut dilarang keras dalam Islam (misalnya, Fadhilah 2004). Pada tahun-tahun terakhir, terjadi insiden-insiden "homofobia politis" di mana kelompok-kelompok Muslim menyerang laki-laki gay yang mencoba muncul ke ranah publik (Boellstorff 2004a).

Bagaimanapun juga, dalam praktiknya, homoseksualitas laki-laki belum mewakili perhatian utama dalam pemikiran Islam Indonesia. Biasanya yang dipandang sebagai lawan dari pernikahan heteroseksual normatif adalah lalai menikah atau hubungan seksual heteroseks di luar ikatan pernikahan. Di Indonesia, terkadang kabur apakah seks antar-laki-laki dianggap sebagai zina. Sebagai contoh, bimbingan seks yang populer, *Bimbingan Seks Islami* menyebutkan bahwa "Beberapa pakar yurisprudensi Islam berpendapat bahwa homoseksualitas laki-laki sama dengan zina dengan hukuman yang sama pula seperti untuk zina" (Asrori dan Zamroni 1997, 192). Kendati demikian, bab tentang perzinaan dengan tegas menyatakan bahwa "Zina adalah hubungan seksual antara seorang laki-laki dan seorang perempuan di luar pernikahan" (Asrori dan Zamroni 1997, 197). Penulis buku tersebut berdalil bahwa zina bersifat merusak karena membuat garis keturunan anak-anak yang lahir dari zina tidak jelas dan terancam dampak kecacatan pada janin yang berasal dari penyakit menular seksual (Asrori and Zamroni 1997, 203), tidak satu pun dari argumennya relevan untuk seks antar-laki-laki. Khususnya, penulis mengklaim bahwa zina sedang meningkat di Indonesia dan menghubungkannya dengan pengaruh media Barat, globalisasi, urbanisasi, dan modernitas (Asrori dan Zamroni 1997, 198–200). Namun, mereka tidak menyebut homoseksualitas laki-laki sedang meningkat dan mengkaitkannya dengan globalisasi. Ia hanya termasuk dalam serangkaian panjang hal-hal yang bisa menyebabkan seseorang meninggalkan pernikahan dan menekankan sifat kedosaannya. Disebabkan Muslim gay kurang mendapatkan informasi mengenai seks antar-laki-laki di luar kebisuan atau kecaman, maka mereka menyelesaikan ketidakterbandingan agama

dan melalui interpretasi mereka sendiri.

TAFSIR

Menganggap Gay sebagai Pendosa

Muslim gay mendapati diri mereka dalam sebuah lingkungan doktrin yang jarang sekali menyebutkan seks antar-laki-laki, namun sekaligus merupakan lingkungan di mana gagasan "tafsir" *(ijtihad)* diperdebatkan dan ditetapkan di berbagai tingkatan, dari keputusan yudisial hingga gagasan personal mengenai "takwa" dan "dosa" (Bowen 2003). Tindakan tafsir juga dilakukan sebagai sentral menjadi seorang warga modern: Seseorang yang memilih, seseorang yang mengonsumsi, dan dalam Indonesia kontemporer seseorang biasanya memilih pasangan nikah heteroseksual melalui cinta bukannya kawin paksa atau perjodohan yang sudah semakin dianggap sebagai kemunduran dan tidak demokratis (Boellstorff 2004c). Lewat tindakan tafsir, tanpa mengacu pada kelaziman yang telah mapan dalam pemikiran Islam, mayoritas rekan dialog saya yang gay, telah sampai pada kesimpulan bahwa gay bukan dosa atau pun termasuk sebuah dosa kecil selama mereka menikahi perempuan dan memiliki anak.

Sebelum beralih pada pandangan utama di antara para laki-laki gay yang seolah-olah bahwa seks antar-laki-laki tidak selalu dosa, saya hendak menelusuri praktik interpretatif para Muslim gay yang merasa bahwa mereka berdosa, bahkan dalam hal ini, terdapat pertarungan dengan ketidakterbandingan. Di satu titik ekstrim, terdapat orang-orang yang melihat seksualitas mereka sebagai dosa besar. Seorang Muslim gay di Bali, mengkutip kisah Luth, merasa bahwa "menjadi gay adalah dosa besar dalam Islam, salah satu dosa

yang tidak terampuni" (percakapan dengan penulis, 12 Febuari 1998). Seorang laki-laki muda Muslim di Surabaya menegaskan "Kau tahu, menjadi gay itu dosa—dosa besar" (percakapan dengan penulis, 23 September 1997). Bila kita mendalami penisbian homoseksualitas laki-laki dalam pemikiran Islam Indonesia, banyak dari Muslim gay ini yang merasa bahwa mereka berdosa, tapi tidak dapat mengingat di mana seks antar-laki-laki dilarang dalam al-Qur'an, atau mereka memadukan narasi-narasi, sebagaimana dalam penafsiran seorang gay dalam kisah Nabi Luth:

> Kaum Nabi Luth di Sodom adalah gay, lesbian, dan waria. Suatu hari seorang malaikat datang ke Sodom menyamar sebagai laki-laki yang tampan. Orang-orang Sodom ingin berhubungan seks dengan malaikat tersebut. Luth mencoba menawarkan puterinya sebagai pengganti, namun orang-orang Sodom tidak tertarik. Lalu Tuhan menyuruh Luth untuk membangun sebuah perahu raksasa dan mengisinya dengan semua binatang di bumi, karena Ia berencana menenggelamkan bumi. Dan Ia menenggelamkan bumi, dan orang-orang Sodom tenggelam [percakapan dengan penulis, 3 September 2000].

Rekan dialog gay saya yang merasa berdosa lebih banyak mengutip kisah Luth dan Sodom ketimbang lainnya saat mereka berjuang menafsirkan hasrat homoseksual mereka. Lainnya sering mengutip kisah yang terkait dengan Raja Daud sebagai nabi yang jatuh cinta dengan seorang laki-laki (beberapa orang berkata ia menikah dengan laki-laki juga) dan kemudian dilaknat oleh Tuhan. Di Surabaya, seorang laki-laki gay memadukan kisah Luth dan Daud:

> Suatu ketika terdapat sebuah kota yang disebut Sodom. Di sana, laki-laki melakukan hubungan seks

> dengan laki-laki lain dan perempuan melakukan hubungan seks dengan perempuan. Kemudian, Nabi Daud diperintahkan oleh Tuhan agar membawa mereka kembali, sehingga mereka dapat menjadi normal lagi. Jadi pada waktu itu, Tuhan mengutus dua malaikat dalam wujud dua laki-laki yang sangat tampan. Mereka mendatangi kamar Nabi Daud di Sodom. Dan ketika mereka ada di sana, semua orang mulai berkata, "ada dua laki-laki sangat tampan dalam rumah Daud." Maka mereka semua bergegas ke rumah Daud dan memaksa untuk masuk. Para malaikat keluar dan mereka membantu Daud melarikan diri dari Sodom. Namun mereka tidak ingin berubah ke arah normal, kota Sodom akhirnya dilaknat oleh Tuhan. Dan semua kaum gay di sana dijadikan abu dan kota tersebut dihancurkan [percakapan dengan penulis, 20 Oktober 1997].

Narasi campur aduk seperti ini mencerminkan bagaimana banyak Muslim gay memandang pelarangan terhadap seks antar-laki-laki dalam cara yang kabur. Sejumlah kecil Muslim gay yang menganggap gay berdosa dan menganggap hasrat mereka pada laki-laki memiliki asal yang ilahi, berusaha untuk mengendalikan hasrat yang tidak sesuai dengan rencana Tuhan atas dunia. Salah seorang Muslim gay Jawa demikian meyakini kaum gay diciptakan sebagai "sebuah cobaan dari Tuhan untuk melihat kalau kita bisa mengatasinya serta tetap menikah dan memiliki anak" (percakapan dengan penulis, 11 Desember 1997). Seorang Muslim gay Sumatera menyakini bahwa "dalam Islam semua orang diciptakan dengan perasaan cinta kepada perempuan dan kepada laki-laki. Seberapa besar perasaan cinta tersebut tergantung pada orangnya" (percakapan dengan penulis, 5 Februari 1998). Banyak Muslim gay yang melihat menjadi gay sebagai dosa karena lingkungan, seperti dalam kasus seorang lelaki yang tinggal di Bali namun berasal dari

pedesaan Jawa Timur.[18] Ia merasa menjadi gay setelah tergoda oleh seorang anak laki-laki yang berusia lima tahun lebih tua dari dirinya:

> Saya ingat kebahagiaan yang kurasa saat itu. Ketika saya mulai memiliki rasa terhadap laki-laki, saya tidak berpikir ini merupakan sesuatu yang berawal dari sejak lahir, dan karena alasan tersebut saya tidak setuju dengan teman-teman Muslim-mu yang mengatakan bahwa kaum gay diciptakan oleh Tuhan. Dulu, saya tidak mengenal kata "gay," tetapi saya telah mendengar kata "homoseks," dan saya tahu bahwa hal ini merupakan dosa besar menurut Islam. Saya masih merasa demikian; saya merasa bahwa hal ini merupakan dosa besar. Namun saya harus menikmati hidup. Saya tidak bisa mengelak bahwa saya suka dengan laki-laki dan tidak suka dengan perempuan. Apa yang bisa saya lakukan? Jadi saya terus melakukan dosa [percakapan dengan penulis, 3 Maret 1998].

Banyak dari Muslim gay ini meletakkan dosa dalam praktik, seperti dalam contoh berikut:

> Dosa tersebut berasal dari aktifitas gay. Menurut pendapat saya, semua agama menentang seseorang menjadi gay. Namun apakah hal ini adalah dosa atau bukan tergantung pada apa yang kamu perbuat. Sebagai contoh, jika kamu memiliki banyak pasangan seks, hal itu dosa, bukan ke-gay-an itu sendiri. . . . Sebagai contoh, kamu menjadi gay. Banyak orang yang menjadi gay hanya di sini [menunjuk ke hatinya]. Mereka tidak benar-benar berhubungan seks. Mereka hanya merasa senang ketika mereka melihat orang dengan jenis kelamin yang sama. Dan saya berpikir bahwa hal tersebut bukan dosa . . . Khususnya dalam Islam, pernikahan

[18] Howard (1996) menyatakan bahwa semua lelaki gay pada sampel penelitiannya yang dari Jakarta, apa pun agamanya, melihat ke-gay-an sebagai hasil dari relasi sosial.

> harus didahulukan. Tidak seharusnya seks menjadi yang utama. Namun zaman menuntut pola itu . . . Dan terdapat orang lain yang lebih buruk dari saya, yang terlibat pemerkosaan dan pembunuhan [percakapan dengan penulis, 2 Mei 1998].

Muhammad, dari sebuah pedesaan Sulawesi Selatan, menganut pandangan bahwa dosa muncul dari perbuatan. Meskipun menikah dengan seorang perempuan, Muhammad berkali-kali pergi ke Makassar ke tempat para laki-laki gay berkumpul. Ia mendamaikan pernikahan dengan apa yang dianggapnya sebagai hasrat homoseksual bawaan melalui manajemen perilaku:

> Memang, iya, ini dosa. Tapi saya tidak melakukannya terlampau sering. Saya telah mencoba untuk berhenti. Saya senantiasa berdoa pada Tuhan dan berpuasa, meminta agar saya tidak akan seperti ini lagi. Namun, perasaan tersebut masih berada di dalam hatiku, dan lambat laun tidak dapat ditahan lagi. Setelah satu atau tiga bulan, hasrat itu menjadi begitu menggebu-gebu [menunjuk ke dadanya]. Jadi, saya harus melampiaskannya [percakapan dengan penulis, 14 April 1998].

Pandangan menjadi gay adalah dosa yang terletak dalam tindakan ketimbang status, merupakan alasan mengapa beberapa Muslim gay menghindari praktik seksual tertentu, khususnya seks penis–anal. Seorang laki-laki gay dari Makassar, Iwan, menegaskan bahwa “Bahkan hingga hari ini, satu hal yang tidak ingin kulakukan adalah mempenetrasi seseorang atau dipenetrasi secara anal oleh mereka. Karena saya pikir bahwa hal tersebut malah lebih berdosa lagi. Ada beberapa orang yang berkata kamu belum ‘gay resmi’ jika kamu tidak melakukan hal tersebut, namun saya tidak menghiraukan” (percakapan dengan penulis, 8 September 2000).

Dalam pemahaman ini, tindakan seksual, menjadi tanggungjawab diri, dan mengambil peran yang penting dan bahkan lebih besar daripada hasrat homoseksual yang diciptakan oleh Tuhan. Hadi, seorang laki-laki gay dari Surabaya, berasal dari keluarga yang saleh, kedua orang tuanya adalah haji, dan ia merasa mereka akan menolaknya kalau mereka mengetahui bahwa ia adalah gay. Hadi, seperti Iwan, berusaha untuk "mengurangi dosa saya sebagai gay" (percakapan dengan penulis, 12 November 1997). Tidak seperti Iwan, ia tidak melakukannya dengan menolak praktik seksual tertentu, namun dengan menjadi gay yang "berhasil dalam karir" (percakapan dengan penulis, 12 November 1997). Bagi Iwan dan banyak laki-laki gay lain, sukses dalam masyarakat dapat memengaruhi ranah agama, mengurangi dosa homoseksual laki-laki.

Menganggap Gay bukan sebagai Pendosa

Hamparan narasi yang tersaji di atas melukiskan betapa banyak Muslim gay menafsirkan hasrat homoseksual mereka sebagai dosa. Namun, hal yang paling mengejutkan selama kerja lapangan saya adalah bahwa pandangan demikian tidaklah dominan di antara rekan dialog Muslim gay. Alih-alih, sebagian besar tidak menganggap gay sebagai dosa atau pun memahaminya sebagai dosa kecil yang dengan mudah diampuni oleh Tuhan. Ketidakterbandingan dialami dan dipahami sebagai bagian dari rencana Tuhan. Ia menyuratkan seseorang sebagai gay, namun juga menakdirkan bahwa gay yang Muslim tidak akan pernah dijadikan sebanding. Titik tolak bagi para Muslim gay ini adalah keyakinan akan kemahakuasaan dan kemahatahuan Tuhan. Menerima bahwa Tuhan adalah Maha Tahu, Maha Bijaksana, dan Maha Pengampun,

banyak Muslim gay menyimpulkan bahwa mereka diciptakan sebagai gay oleh Tuhan, maka dengan demikian mereka tidak berdosa.

Dalam pandangan ini, semua bentuk hasrat *("*nafsu"*)* ditanamkan dalam setiap individu oleh Tuhan dan mewakili kekuatan tak terbendung yang tak bisa ditolak, dan ini adalah pandangan yang cukup umum di antara para Muslim Indonesia (Brenner 1998, 149–157; Siegel 1969). Sebenarnya, saya tersadar akan hal ini pada 23 November 1997, ketika mengunjungi Ketut dan Suhadi, sepasang gay yang tinggal bersama dengan perempuan tua dan anjing jantan kecil mereka, Tika. Ketut, yang Hindu Bali, telah membeli anjing itu beberapa bulan sebelumnya dan sangat menyayanginya. Suhadi pasangannya, seorang Muslim Jawa, juga menyayangi anjing itu dengan mengabaikan fakta bahwa Muslim Indonesia jarang memiliki anjing sebagai hewan piaraan karenak dianggap najis. Tika yang berusia beberapa bulan dan baru saja mendapatkan kematangan seksual, dengan jenaka menaiki kaki siapa pun yang tidak memanjakannya. Menggeleng-gelengkan kepalanya, Ketut berkata, "Baik, kira-kira sudah waktunya kami membawanya untuk dikebiri." Suhadi memandang ke Ketut dengan percampuran antara rasa tidak senang dan khawatir. "Akan sangat menyedihkan jika ia tidak memiliki nafsu lagi. Jika kita mengebirinya, apakah ia masih mau menjaga rumah kita?" Dalam pandangan ini, nafsu adalah sebuah semangat, bagian mendasar dari makhluk hidup, yang hanya dapat dikendalikan untuk sementara, bukan dielakkan untuk selamanya. Bagi para Muslim gay yang tidak melihat kondisi dirinya sebagai dosa, hasrat homoseksual ditanamkan oleh Tuhan sendiri ke dalam jiwa seseorang sejak lahir, merepresentasikan nasib yang harus

diterima, karena "Nasib merupakan penjelasan tertinggi untuk setiap kejadian dalam hidup ini; Ia tersurat seperti kehendak Tuhan, sehingga seharusnya terjadi" (Barth 1993, 184). Pernyataan empat orang Muslim gay, dua Jawa dan dua Bugis, adalah sebagai berikut:

> Katanya, ini dosa, ya kan? Tapi, apa yang bisa kami lakukan? Tuhan menciptakan kami sebagai gay....Ia menciptakan saya agar berahi pada laki-laki, bukan pada perempuan. Tuhan sudah tahu akan semua ini, kan? Maka, yang bisa kami katakan adalah bahwa hal ini bukan dosa. Kecuali kita melakukannya secara salah . . . jika kami melakukan hubungan seks dengan "laki-laki asli," itu dosa [untuk kami berdua]. Laki-laki tersebut akan berpikir, "Astaga, saya adalah laki-laki asli; mengapa saya melakukan hubungan seks dengan laki-laki lain?" Itu dosa. Namun jika kami diciptakan oleh Tuhan sebagai homo...jika kami melakukan hubungan seks satu sama lain—gay dengan gay—mengapa berdosa? Ia yang menciptakan kami seperti ini! . . . Bukankah ini nasib? [percakapan dengan penulis, 24 Agustus 1997]

> Saya tahu bahwa saya diciptakan sama seperti hetero. Hanya saja, saya bernafsu pada laki-laki. Saya tahu kalau Tuhan mengetahui perasaan saya, mengetahui saya suka laki-laki. Maka, saya pikir hal ini merupakan hal yang lumrah dan wajar . . . . Saya sekarang menyadari bahwa Tuhan telah menciptakan segalanya, termasuk kaum gay, jadi sesungguhnya ini bukan dosa. Saya tidak memilih menjadi gay. Apakah kamu memilih menjadi gay? Tentu tidak [percakapan dengan penulis, 30 Oktober 1997].

> Setelah saya membaca banyak buku, saya sampai pada keyakinan bahwa Tuhan memiliki rencana yang berbeda atas diri saya dengan menjadikan saya seorang gay. Dan terdapat sejenis puisi yang baik untuk saya, baik untukmu, dan untuk semua kaum gay. "Tuhan telah memberikan saya kemampuan untuk menerima hal-hal yang tak bisa saya ubah

> sendiri, dan memberikan saya kemampuan untuk mengubah hal-hal yang bisa diubah." Ke-gay-an berada di dalam diri saya. Seandainya ia seperti sebuah benda seperti ini [menunjuk ke kursi], mungkin saya telah membuangnya sekarang juga. Namun ia berada di mana-mana dalam tubuh saya, di dalam saraf saya, di dalam darah saya [percakapan dengan penulis, 5 Mei 1998].

> Mengapa saya menganggapnya bukan dosa? Karena Tuhanlah yang menciptakan kita sebagai gay . . . Misalnya, kita memiliki jiwa gay, dan kita mencoba menjadi seperti laki-laki hetero, hal itu malah menyimpang dari kodrat kita [percakapan dengan penulis, 19 Agustus 2000].

Kadang-kadang, rasa seorang gay bukanlah suatu dosa, bahkan dapat muncul dari interaksi dengan figur-figur relijius. Ardi, seorang laki-laki gay dari daerah dekat Medan di Sumatera Utara, terkenal memiliki "ilmu" yang ia pelajari dari sebuah pondok pesantren yang beraliran sinkretis:

> Guru agama saya akan bicara dengan cara tidak langsung. Sebagai contoh, ia tahu bahwa saya gay. Saya tidak pernah mengatakan kepadanya secara langsung, tapi ia tahu. Dan ia tidak pernah berkata apa pun mengenai ini pada saya secara langsung, ia tidak pernah berkata bahwa menjadi gay adalah dosa atau apa pun yang seperti itu. Namun ia menasihatiku untuk tidak memasukkan air mani ke dalam mulutku atau pantatku, karena jika saya melakukannya, hal ini akan melemahkan "ilmu" saya [percakapan dengan penulis, 1 Februari 1998].

Bahwa ketidakterbandingan gay yang Muslim masih belum berubah tidak hanya terindikasi dalam sindiran guru Ardi, tapi juga dari fakta bahwa Ardi berencana menikahi seorang perempuan serta hidup dalam situasi "normal", keluar dari kehidupan gay-nya.

Bahwasanya, keprihatinan terbesar sebagian besar rekan dialog saya yang Muslim bukanlah dosa homoseksualitas, namun hasrat mereka untuk menikah secara heteroseksual. Hasrat ini terbentuk dengan kuat dari tekanan keluarga dan agama, meskipun tidak bisa semata-mata dipahami sebagai paksaan dari luar. Bagi kebanyakan mereka, hal ini merupakan wujud lain dari hasrat yang asli. Pada pernyataan Surya, seorang Muslim gay yang tinggal di Jawa Timur, Islam dan gay secara berulang-ulang muncul di sekitar isu pernikahan. Begitu Surya memasuki usia awal dua puluhan, orang tuanya dan juga pacar gay-nya, Hendy, berkata padanya bahwa merupakan tugasnya untuk menikah dan mendapatkan keturunan. Surya juga ingin menikah: "Saya merasa ingin menjadi normal":

> Jadi akhirnya, saya menikahi seorang perempuan desa yang sangat agamis. Tapi, saya tidak bisa ereksi dengannya. Saya mencoba berfantasi tentang Hendy ketika berhubungan seks dengannya, tapi untuk memasukkan penis saya kedalam vaginanya, saya harus membuka mata saya, ya kan? Dan saat itu juga, saya menjadi tak bernafsu. Jadi, saya mencoba dan mencoba selama setahun penuh . . . . Akhirnya, saya menceritakan padanya mengenai Hendy. Ia berkata bahwa hal itu bertentangan dengan ajaran Islam, dosa, dan saya harus berhenti, tapi saya katakan padanya, saya tidak bisa. Ia tidak memahami bahwa hal tersebut bukan persoalan jasmaniah, namun persoalan batin . . . . Tangisnya, "Jika kamu seperti ini, mengapa kamu menikahiku?" Ia benar, karena pada umumnya kawin adalah sebuah pilihan . . . . Ketika saya mengetahui ia hamil, saya sangat bangga! Saya merasa saya telah memenuhi tugas saya sebagai laki-laki. Kini, karena saya telah menikah, tidak peduli apa pun, saya mesti mengurus istri dan anak, karena menurut Islam, itulah tanggung jawab saya. Dan memenuhi fungsi seksual adalah salah satu dari tanggung jawab ini . . . . Ketika ia mendapati saya masih menemui Hendy, ia berkata

> bahwa saya memiliki dua pilihan: bercerai atau berhenti bertemu dengannya. Saya berkata padanya bahwa menurut Islam, ia tidak dapat memulai suatu perceraian dan saya tidak ingin bercerai meski saya masih akan bertemu Hendy. Saya dan ia masih bersama hingga hari ini [percakapan dengan penulis, 12 Oktober 1997].

Perhatikanlah, betapa untuk Surya pilihannya adalah karakteristik yang menentukan pernikahan, cinta gay, dan keyakinan—kendati hak istimewa laki-laki menurut pemahamannya mengenai Islam membuat pilihannya lebih berdampak ketimbang usaha istrinya untuk memaksakan jenis pilihan yang berbeda. Peralihan dari pernikahan berdasarkan perjodohan ke pernikahan berdasarkan pilihan adalah sebuah kunci penanda menjadi warga negara modern yang layak di Indonesia (Siegel 1997). Pilihan adalah bagaimana mengonsumsi dalam sebuah mall, bagaimana seseorang memilih dalam demokrasi, dan bagaimana seseorang menerapkan "keluarga berencana," sangat penting bagi ideologi-ideologi seksualitas yang didukung negara (Dwyer 2000). Pentingnya pilihan dan cinta dalam konteks kemahakuasaan Tuhan bahkan muncul dalam banyak narasi dari sebagian kecil rekan dialog yang Muslim gay mengaku bahwa mereka tidak akan pernah menikah, seperti dalam contoh berikut:

> Jika seorang laki-laki memilih seorang laki-laki dan tinggal bersama dengannya, dan hal tersebut menghasilkan kebahagiaan, mengapa tidak dianggap sebagai pasangan? Tuhan menciptakan siang dan malam. Matahari dan bulan. Tuhan juga menciptakan laki-laki dan perempuan. Lantas mengapa seorang laki-laki dengan seorang laki-laki tidak bisa dipahami sebagai pasangan? Saya pikir yang pasti adalah jika mereka saling mencintai, bagi saya tidak ada masalah [percakapan dengan penulis, 29 Agustus 2000].

Para Muslim gay yang berkata bahwa mereka tidak akan menikah biasanya sampai pada kesimpulan tersebut melalui penafsiran yang sama hati-hatinya dengan Muslim gay yang menikah. Hukum Islam meletakkan tindakan manusia dalam lima kategori: (1) perbuatan yang diwajibkan seperti shalat lima waktu dalam sehari dan berpuasa di bulan Ramadhan (*wajib* dalam Bahasa Arab dan Indonesia); (2) perbuatan yang dianjurkan, namun tidak diharuskan seperti melaksanakan shalat *sunnah* (*mandub* dalam Bahasa Arab, *sunatrasul* dalam Bahasa Indonesia); (3) perbuatan yang dibiarkan oleh ajaran Islam, seperti makan makanan yang tidak dilarang (*mubah* dalam Bahasa Arab); (4) perbuatan yang dicela namun tidak dilarang seperti perceraian (*makruh* dalam Bahasa Arab); dan (5) perbuatan yang dilarang seperti perzinaan dan pencurian (*haram* dalam Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia).[19] Para ahli hukum Islam cenderung menganggap pernikahan sebagai yang diharuskan atau *wajib,* namun beberapa menyatakan bahwa terdapat alasan yang bisa dibenarkan mengapa beberapa orang tidak menikah: "Menikah dalam Islam adalah ikatan suci yang mana setiap Muslim harus memasukinya kecuali ada beberapa alasan khusus mengapa ia tidak harus melakukannya" (Ali 1990, 445–446; see also Hallaq 1997, 175). "Alasan khusus" ini bisa meliputi bukan hanya kesanggupan jasmani dan ekonomi namun juga kesanggupan rohani dan batin. Beberapa rekan dialog saya yang Muslim gay beralasan bahwa pernikahan adalah *sunatrasul* (disarankan, namun tidak diwajibkan) dan bahwa hasrat homoseksual mereka membuat secara jasmani dan rohani tidak cocok untuk menikah:

[19] Kelima hal tersebut disebut dengan istilah *al-ahkam al-khamsah.* Lihat Bowen 2003:14, Hallaq 1997:174–180; Waines 1995:76.

> Menurut pendapat saya, saya sudah seperti ini sejak lahir. Saya memang diciptakan seperti ini. Jadi, saya ditakdirkan menjadi seperti ini dan saya harus meniti jalan ini. Tidak ada dari kita yang ingin dilahirkan seperti ini, kan? Jadi, hal ini pastilah sesuatu yang telah ditakdirkan. Dalam pandangan saya, pernikahan adalah kewajiban bagi Muslim hanya jika mereka mampu. Dan mampu di sini, menurut saya, tidak sekadar berarti secara keuangan, namun juga ruhani, batin, dan jasmani juga. Jadi, dengan kriteria tersebut, saya tidak ditakdirkan untuk menikah sehingga tidak dosa jika saya tidak menikah [percakapan dengan penulis, 1 Desember 1997].

Kesamaan dari semua Muslim gay ini adalah keyakinan akan pentingnya penafsiran ulang dalam menghadapi ketidakterbandingan antara agama dan hasrat. Dalam ruang kosong karena sedikitnya wacana Islam tentang homoseksualitas laki-laki, mereka merasa perlu melakukan penafsiran dalam rangka menjawab bagaimana seharusnya mereka menjalani kehidupan, setidak-sempurna dan setidak-pastinya jawaban tersebut. Bahkan, jika mereka terisolasi dari komuitas gay lain dalam tindakan penafsiran ini, semua rekan dialog saya yang gay memahami "gay" sebagai kategori kedirian nasional, terjalin ke dalam kedirian *gay* di seluruh dunia. Saya teringat sebuah percakapan pada tahun 2000 dengan Ali, seorang laki-laki gay yang tinggal di Makassar, beberapa minggu setelah Anwar Ibrahim, Wakil Perdana Menteri Malaysia, dituduh melakukan sodomi serta didakwa sembilan tahun penjara. Saya bertanya pada Ali apakah ia atau teman-temannya khawatir jika kejadian yang sama terjadi di Indonesia. "Tidak ada pengaruh di sini," Ali menjawab. "Malaysia secara resmi adalah negara Islam. Indonesia bukan negara Islam, melainkan negara yang didirikan berdasarkan Pancasila [Lima Asas negara, termasuk 'Ketuhanan Yang

Maha Esa,' meski tidak harus Islam]" (percakapan dengan penulis, 16 Agustus2000). Bagi Ali, fakta bahwa Islam bukan agama resmi Indonesia membuka pintu untuk menempati wilayah ketidakterbandingan antara agama dengan homoseksualitas, dan membuat pengadilan tersebut hanya bisa dipahami dalam konteks Malaysia. Namun, bahkan dalam sebuah bangsa yang didirikan berdasarkan Pancasila, sebagian besar Muslim Indonesia memahami Islam dalam wujud azan, masjid, dan ritual-ritual kolektif seperti *slametan*—sebuah agama yang berpartisipasi dalam ruang publik moral yang dimaknai dalam istilah-istilah heteroseksual. Muslim gay juga harus menghadapi ketidakterbandingan tersebut dengan komunitas.

KOMUNITAS

Pembahasan saya sejauh ini dengan sengaja menyajikan persimpangan Islam dengan subjektifitas gay dalam istilah-istilah yang bersifat pribadi. Ini tepat dengan melihat adanya pemisahan mendasar antara agama dan homoseksualitas yang dialami oleh orang-orang Indonesia karena di Indonesia kontemporer, masih belum terdapat ruang publik untuk sebagai gay sekaligus Muslim yang saleh. Hal ini dianggap "melanggar tata bahasa." Ini bukan berarti Muslim gay tidak pernah memikiran hubungan antara Islam dengan seksualitasnya. Mereka justru berpikir akan hubungan ini. Dalam beberapa hal, ini merupakan satu-satunya cara agar mereka dapat mengalami hubungan tersebut. Muslim gay tidak perlu merasa dikeluarkan dari agama—Saya belum pernah mendengar Muslim gay yang berkata bahwa mereka tidak merasa Muslim lagi hanya karena seksualitasnya—namun mereka membayangkan

sebuah jalan hidup yang tidak dapat didamaikan, mereka adalah gay yang hidup dalam "dunia gay," menikah secara heteroseksual dalam "dunia normal," dan hanya menemukan komunitas relijius dalam "dunia normal" saja. Bahkan, bagi Muslim gay yang tidak merasa gay adalah dosa dan juga tidak berencana menikah secara heteroseksual tetap menganggap bisa menemukan komunitas relijius semata-mata dalam "dunia normal." Sampai saat ini, saya tidak pernah bertemu dengan Muslim gay yang berdoa secara kolektif dan terbuka di sebuah masjid atau ruang formal lain.

Bukan semata-mata tidak adanya pengakuan sosial yang membuat kurangnya komunitas Muslim gay. Sekelompok kecil kelompok Kristen gay telah muncul di pusat perkotaan. Meneliti pertemuan salah satu kelompok ini di daerah utara Surabaya pada 1997 membantu saya untuk mengerti situasi Muslim gay. Saya turun dari sebuah becak pada suatu malam sebelum sebuah toko ditutup dengan gembok raksasa. Di depan gerbang itu terdapat 15 orang, terdiri dari laki-laki gay, waria, dan sejumlah kecil perempuan lesbi. Setelah menanti hampir setengah jam, akhirnya, ada yang membuka pintu dan kami memasuki gedung tersebut yang ternyata adalah sebuah sekolah kecantikan. Kami berjalan melewati ruang besar yang penuh dengan meja. Di setiap meja itu, terdapat kepala manekin yang seakan menunggu dibedaki oleh para siswa. Di ujung akhir ruangan, terdapat tangga besi melingkar. Setelah naik, kami tiba pada sebuah ruang berukuran sama dengan yang sebelumnya, juga dipenuhi dengan meja dan kepala manekin. Salah satu dindingnya penuh dengan cermin dan yang lain ditempeli poster-poster yang merinci desain tata rias terbaru, foto pelanggan dengan masker wajah, dan mata raksasa yang memperagakan berbagai

kombinasi perona mata. Semua orang memindahkan meja dan mengatur kursi dalam lima baris panjang, menghadap sebuah podium dengan papan nama yang tertera alamat salon tersebut dan tulisan "Persekutuan Doa." Tiga waria, seorang laki-laki gay, dan seorang perempuan lesbi— para pemimpin kelompok tersebut— maju ke depan bergandengan tangan dan berdoa dengan kepala menunduk. Sementara itu, lebih banyak lagi laki-laki gay dan waria masuk. Tidak lama kemudian, sudah ada 30 orang di ruang itu yang bergosip, tertawa, atau berdoa dengan kepala tertunduk dan mata terpejam. Kerumunan pendoa berakhir dan para pemimpin tersebut menempati kursi mereka di depan ruangan. Seorang waria menyembul dari belakang ruangan untuk menyalakan mesin proyektor. Yang lain berjalan ke podium untuk memulai pelayanan dengan menyanyikan teks lagu yang terpampang pada proyektor. Biasanya, ada lelaki yang mengiringi kelompok tersebut dengan gitar, namun ia tidak hadir karena akan menikah dengan seorang perempuan pada hari berikutnya. Meskipun demikian, semuanya bernyanyi dengan bersemangat sambil bertepuk tangan. Waria yang memimpin paduan suara meneriakkan, "Kita tidak memiliki musik tetapi masih memiliki semangat menyanyi dan memuji Tuhan." Nyanyian tersebut berhenti setelah 20 menit dan ia bertanya kalau ada seseorang yang ingin maju ke depan dan menyampaikan kesaksian. Seorang laki-laki bercerita bagaimana ia sebelumnya begitu ketakutan bakal datang terlambat karena ia bekerja di sebuah pabrik di daerah pinggiran, namun tiba-tiba Tuhan menyediakan angkutan dalam bentuk tumpangan tak terduga. Kesaksian tersebut diikuti dengan sebuah khotbah yang menjelaskan pentingnya mengikuti jejak langkah Tuhan. Pertemuan berakhir dengan

nyanyian-nyanyian, doa penutup, dan undangan untuk pertemuan berikutnya dua minggu mendatang.

Kelompok doa Kristen ini—secara nyata, tidak menyebut dirinya sebagai sebuah "gereja"—meski disponsori oleh sebuah gereja lokal namun tidak diijinkan bertemu di tempatnya. Dalam konteks ruang non-publik, kelompok tersebut menerjemahkan Kristen dan gay sebagai sesuatu yang bisa didamaikan kendati banyak partisipan yang tetap berharap bisa "disembuhkan" dan homoseksualitas jarang didiskusikan secara terbuka. Sejak awal 2000-an, beberapa intelektual Muslim telah mengambil sikap toleran dengan memperhatikan Muslim gay, menyerukan agar Islam Indonesia mengakui homoseksualitas secara publik dan bahkan pernikahan sesama jenis (Al Qurthuby et al. 2004). Namun sepengetahuan saya dan sepengetahuan rekan dialog saya, tidak ada analogi dalam ajaran Islam dengan "Persekutuan Doa" tersebut di Indonesia saat kini, terlepas dari keberadaan kelompok doa dan kajian Muslim informal. Salah satu penjelasan untuk keadaan ini mungkin bahwa Islam lebih menentang homoseksualitas dibandingkan Kristen. Akan tetapi, dari berbagai bentangan pandangan dalam kedua agama, kesimpulan ini bisa jadi tidak tepat. Persoalannya adalah, bagaimana bagi Muslim Indonesia, tidak seperti Kristen Indonesia, kegiatan relijius publik yang tepat, tidak terbatas pada lantai atas sekolah kecantikan. Hal ini mencerminkan pemahaman Islam akan komunitas *(umma)* dan juga posisi dominan Islam di Indonesia masa kini.

SLAMETAN GAY

Data-data etnografis yang dipaparkan dalam artikel ini menunjukkan bahwa baik Muslim gay mempertahankan heteronormativitas

(misalnya, melihat hasrat homoseksualnya sebagai dosa, menikah secara heteroseksual, atau menunjukkan bahwa mereka berencana untuk menikah) maupun dalam derajat tertentu menenang heteronormativitas (misalnya, melihat hasrat homoseksual mereka sebagai berkah dari Tuhan atau berkata bahwa mereka tidak akan menikah secara heteroseksual), sama sekali tidak menunjukkan adanya keterbandingan antara "bahasa" Islam dan subjek tifitas gay. Namun, gay tetap ada dan hidup di keseharian. Mereka menempati ketidakterbandingan dan tidak mencari penyelesaiannya. Penerimaan ketidakterbandingkan ini bukan mengingatkan saya pada proses penerjemahan, melainkan pada proses lain yang saya gambarkan sebagai "sulih suara budaya" (*dubbing culture*) (Boellstorff 2003). Dalam sulih suara, yang menjadi daya tarik terbaru bagi Indonesia, gerakan bibir dari orang yang berbicara suatu bahasa dalam film atau pertunjukan televisi diatur bersama dengan sebuah rekaman suara dalam bahasa yang berbeda. Ketidakterbandingan kedua bahasa tidak diterjemahkan dalam pengertian biasa; tidak ada resolusi dari satu bahasa menjadi bahasa lainnya. Sebagai ganti, dua bahasa diletakkan bersama seperti rel pada jalur kereta api yang menyatu hanya pada ufuk langit yang selalu surut. Mustahil untuk film yang berbahasa Jepang disulih-suarakan ke dalam Bahasa Inggris memiliki aktor-aktor yang gerak bibirnya persis sama dengan rekaman suara—namun "kegagalan" ini diterima oleh para penonton. Begitu juga, penerimaan secara simultan kategori gay dengan Muslim bersifat tidak rampung secara sadar

Proses-proses demikian mengandung pelajaran penting bagi antropologi ketidakterbandingan, dan membantu untuk menjelaskan "kemunculan dunia-dunia radikal dalam bayangan diaspora liberal"

(Povinelli 2001, 320). Mungkin terdapat hal-hal— konsep, puisi, ide luhur—yang tidak terterjemahkan, namun tidak ada sesuatu yang taktersulih-suarakan. "Sulih suara" adalah metafora untuk menempati ketidakterbandingan. Narasi-narasi yang dibahas di atas memperlihatkan bagaimana Muslim gay pada umumnya tidak merasa bahwa kegay-an akan senantiasa "dapat terutarakan" dalam istilah-istilah agama dan bangsa. Namun Muslim gay ada, menempati ruang-ruang ketidakterbandingan antara gay, Muslim, dan orang Indonesia. Keyakinan dan praktik beragama Muslim gay "bersifat saling melengkapi, penjelasan yang saling tumpang tindih" (Brodwin 2003, 86) dari keyakinan, tempat tinggal ketidakterbandingan yang melibatkan dinamika antara individu dan komunitas.

Dalam *The Religion of Java,* Clifford Geertz mengidentifikasi perjamuan komunal atau *slametan* sebagai pusat bagi pengalaman Islam orang Jawa. Geertz mencatat bahwa *slametan* bisa memecahkan ketidakterbandingan melalui keberadaannya sebagai "semacam persatuan universal sosial, yang mengharmoniskan beragam aspek dari kehidupan sosial dan pengalaman individual bersama-sama" (Geertz 1960, 11):

> *Slametan* bisa diadakan untuk kejadian apa pun yang ingin dirayakan, dijadikan lebih baik, atau disucikan.... Selalu terdapat makanan khusus... mantra Islam, dan pidato Bahasa Jawa-tinggi dan ekstra-formal dari tuan rumah.... Kebanyakan *slametan* diadakan pada malam hari.... Setelah semua tamu duduk di atas tikar.... Ketika tuan rumah selesai [mengucapkan pidato pendahuluan formal], ia meminta seseorang yang hadir melafalkan doa Bahasa Arab.... Pembukaan selesai...perjamuan dimulai. [Geertz 1960, 11–13]

Slametan hari ulang tahun Arno diadakan pada 28 November 1997, di sebuah kota kecil tempat tinggalnya, sekitar 20 mil di luar Surabaya—yang secara kebetulan, adalah situs lapangan Geertz untuk *The Religion of Java.* Teman-teman Arno berdatangan dari mana-mana di seluruh Surabaya (dan pacar laki-lakinya datang dari Bali) berkumpul bukan di rumah Arno, melainkan di sebuah rumah sewaan lelaki gay lain, yang tersembunyi di sebuah jalan kecil di sisi kota paling ujung. Ruang depannya yang kecil memiliki langit-langit yang rendah, diterangi oleh lampu neon panjang dan dihiasi kaligrafi al-Qur'an (ayat kursi) bersama dengan foto presiden dan wakil presiden. Di sini, Arno bisa mengadakan pertemuan yang bersifat paradoks—*slametan* privat—aman dari mata keluarga dan tetangga, jauh dari publik, berada dalam ketidakpedulian tatapan tidak senang dari agama dan bangsa.

Dua puluh empat orang duduk melingkar dalam ruang yang sesak, dengan punggung menempel pada dinding. Beberapa teman gay Arno sudah memasak sepanjang sore. Dari dapur, mereka muncul untuk meletakkan makanan di tengah-tengah lingkaran: nasi, ayam goreng, perkedel, sambel kacang, dan kerupuk udang. Ruangan menjadi sunyi begitu salah seorang teman Arno mulai berbicara, jelas namun informal, dalam Bahasa Indonesia ketimbang Bahasa Jawa: "Baik, kita di sini untuk merayakan ulang tahun Arno. Ia tidak mau mengatakan kepada kami berapa usianya, namun setidaknya kita berada di sini atas keperluannya." Orang yang berkumpul tertawa lembut. "Jadi mari berdoa sejenak, sesuai kepercayaan kita masing-masing dan berdoa menurut cara kita sendiri. Mari berdoa untuk keberuntungan dan kesehatan Arno. Mulai." Beberapa saat kemudian berlalu dalam kesunyian dengan kepala merunduk. "Oke,

selesai. Sekarang silahkan makan yang banyak!" Arno berjalan ke pusat lingkaran dan, membawa sebuah nampan kue besar di tangan, memotong ujung nasi tumpeng, meletakkannya di atas piring dengan lauk makanan-makanan lainnya. Semuanya duduk dengan tenang: Arno bebas memberikan hidangan pertamanya kepada orang yang ia pilih. Memutar keliling pada lututnya, ia mendekati pacar laki-lakinya dan memberikan piring tersebut, kemudian saling berciuman pada pipi. Gumam menyetujui membahana di seputar lingkaran. Piring diedarkan dan semuanya masuk untuk makan.

Sebagian besar *slametan* melibatkan tetangga, namun *slametan* Arno dilakukan bersama laki-laki di sana adalah berdasarkan basis subjektifitas *gay*. Dalam wilayah narasi orang Jawa yang bergandengan dengan doa Bahasa Arab, yang bahkan diwajibkan dalam *slametan* Hindu yang diadakan oleh orang Jawa Tengger (Hefner 1985), para partisipan gay ini berbicara dalam Bahasa Indonesia dan berdoa dengan hening, "masing-masing menurut cara mereka sendiri." Menempati ketidakterbandingan—yang tidak terselesaikan, *slametan* Arno menyatukan laki-laki gay di batas-batas publik. Ia tidak memohon penerimaan sosial dan tidak memohon kemungkinan akan adanya publik Muslim gay. Namun, ia menarik diri dari praktik relijius arus utama dan juga wacana nasional akan individualitas, bahasa nasional, dan egaliterianisme relijius. Pada malam yang lain, Arno akan merayakan ulang tahunnya dengan anggota keluarga, rekan kerja, dan tetangga. Pada malam ini, sebuah dunia gay yang beriman, mengada dalam ruang kecil dengan gundukan nasi di tengahnya.

Rujukan

Al Qurthuby, Sumanto Adib, M. Kholidul, et al., eds.. 2004. "Indahnya Kawin Sesama Jenis." *Justisia* 25:1.

Ali, Maulana Muhammad. 1990[1936]. *The Religion of Islam*. Columbus, OH: Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam.

Asad, Talal. 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. " dalam *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford and George E. Marcus, eds. hal. 141–164. Berkeley: University of California Press.

Asrori, Ma'ruf, and Anang Zamroni. 1997. *Bimbingan Seks Islami*. Surabaya: Pustaka Anda.

Barth, Fredrik. 1993. *Balinese Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.

Beatty, Andrew. 1999. *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boellstorff, Tom. 1999. "The Perfect Path: Gay Men, Marriage, Indonesia." *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies*. 5(4):475–510.

_____. 2002. "Ethnolocality." *Asia Pacific Journal of Anthropology* 3(1):24–48.

_____. 2003. "Dubbing Culture: Indonesian Gay and Lesbi Subjectivities and Ethnography in an Already Globalized World." *American Ethnologist* 30(2):225–242.

_____. 2004a. "The Emergence of Political Homophobia in Indonesia: Masculinity and National Belonging." *Ethnos* 69(4):465–486.

_____. 2004b. "Playing Back the Nation: *Waria,* Indonesian Transvestites." *Cultural Anthropology* 19(2):159–195.

_____. 2004c. "Zines and Zones of Desire: Mass Mediated Love,

National Romance, and Sexual Citizenship in Gay Indonesia. ” *Journal of Asian Studies* 63(2):367–402.

_____. 2005. *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Bouhdiba, Abdelwahab. 1998. *Sexuality in Islam*. ter. Alan Sheridan. Los Angeles: Saqi Books. Bowen, John R.

_____. 1993. *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 2003. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brenner, Suzanne April. 1998. *The Domestication of Desire:Women,Wealth, and Modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press.

Brodwin, Paul. 2003. “Pentecostalism in Translation: Religion and the Production of Authority in the Haitian Diaspora.” *American Ethnologist* 30(1):85–101.

Bunzl, Matti. 2004. *Symptoms of Modernity: Jews and Queers in Late-Twentieth-Century Vienna*. Berkeley: University of California Press.

Chauncey, George. 1994. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890–1940*. New York: Basic Books.

de Graff, H. J.. 1970. “South-East Asian Islam to the Eighteenth Century.” dalam *The Cambridge History of Islam*, vol. 2. A. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis, eds.. hal. 123–154. Cambridge: Cambridge University Press.

Dwyer, Leslie K.. 2000. “Spectacular Sexuality: Nationalism, Development and the Politics of Family Planning in Indonesia.” dalam *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*. Tamar

Mayer, ed.. hal. 25–62. London: Routledge.

Esposito, John L.. 1998. *Islam: The Straight Path*. Edisi Ketiga. New York: Oxford University Press.

Fadhilah, Iman. 2004. "Portret Homoseksual DalamWacana Fiqh Klasik." *Justisia* 25:23–30.

Frazer, James George. 1915. *The Golden Bough*. New York: Macmillan.

Gade, Anna M.. 2004. *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Gallagher, John, and Chris Bull. 2001. *Perfect Enemies: The Battle between the Religious Right and the Gay Movement*. Lanham, MD: Madison Books.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press.

Hallaq, Wael B.. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hefner, Robert W.. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Hooker, M. Barry. 2003. *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Howard, Richard Stephen. 1996. *Falling into the GayWorld: Manhood, Marriage, and Family in Indonesia*. Ph.D. dissertation, University of Illinois at Urbana–Champaign.

Idrus, Nurul Ilmi. 2004. "Behind the Notion of Siala: Marriage, Adat and Islam among the Bugis in South Sulawesi." *Intersections:*

Gender, History and Culture in the Asian Context, Issue 10 (Agustus 2004). Dokumen elektronik, http://wwwsshe.murdoch.edu.au/intersections/issue10/idrus.html#t23, diakses pada 18 September, 2005.

Mahmood, Saba. 2001. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival." *Cultural Anthropology* 16(2):202–236.

Morris, Rosalind C.. 2000. *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand*. Durham, NC: Duke University Press.

Mosse, George L.. 1985. *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York: Howard Fertig.

Murray, Stephen O., and Will Roscoe. 1997. "Conclusion." dalam *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*. Stephen O. Murray and Will Roscoe, eds. Pp. 302–319. New York: New York University Press.

Povinelli, Elizabeth A.. 2001. "RadicalWorlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability." *Annual Review of Anthropology* 30:319– 334.

Prawirakusumah, R. Prie, and Ramadhan K. H.. 1988. *Menguak Duniaku: Kisah Sejati Kelainan Seksual*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Republika. 2005. "Gays amongst Bandung's Students." *Republika*, June 4. Dokumen elektronik, http://www.republika.co.id/, diakses pada 16 September.

Rofel, Lisa. 1999. *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*. Berkeley: University of California Press.

Siapno, Jacqueline Aquino. 2002. *Gender, Islam, Nationalism, and the*

State in Aceh: The Paradox of Power, Co-optation, and Resistance. London: Routledge Curzon.

Siegel, James T.. 1969. *The Rope of God*. Berkeley: University of California Press.

_____. 1997. *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton: Princeton University Press.

Steenbrink, Karel. 1993. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts, 1596–1950*. Amsterdam: Rodopi.

Suryakusuma, Julia I.. 1996. "The State and Sexuality in New Order Indonesia." dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Laurie Sears, ed. Hal. 92–119. Durham, NC: Duke University Press.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tylor, Edward Burnett. 1958[1871]. "Primitive Culture," vol. 1: *The Origins of Culture*. New York: Harper and Row.

Waines, David. 1995. *An Introduction to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

NGERUMPI:
Dédé Oetomo dan Soe Tjen Marching



Dédé Oetomo, pendiri dan pembina Yayasan GAYa NUSANTARA. Dosen pasca sarjana di Universitas Surabaya (UBAYA) dan Widya Mandala. Dosen Tidak Tetap Program Magister Media & Komunikasi, FISIP Universitas Airlangga.

Dédé Oetomo sama sekali tidak anti-poligami. Dia justru merasa bahwa monogami bisa represif dan patriarkis. Hal ini ada hubungannya dengan binerisme, pemilahan gender dan ketakutan orang akan kebebasan berpikir. Namun, mengapa yang bebas itu (termasuk seks bebas) justru menakutkan? Berikut adalah hasil rumpian antara Dédé Oetomo dan Soe Tjen Marching.

Dédé, mungkin kita mulai dengan yang agak pribadi dulu, setelah itu baru kita menuju pada hal-hal yang lebih umum, ya.
Oh, tentu saja bisa. Karena aku percaya yang pinggir itu bisa menjelaskan yang tengah. Dari kisah pribadi, kita seringkali bisa tahu tentang hal yang umum dan sosial sifatnya.

Mulai kapan sebenarnya Dédé *coming out*[20]?

Sebenarnya, aku mulai sekitar tahun 1979-1980. Waktu itu, aku memberitahu semua tanpa kecuali: keluarga, teman, saudara dan lain-lain. Lalu, ini mengesankan salah satu temanku dan dia ingin menerbitkan kisahku dari kecil sampai *coming out* di majalah [psikologi populer] *Anda.* Mungkin dia sendiri adalah anggota redaksinya. Aku sudah mau menulis namaku sendiri, tapi redakturnya takut atau mungkin *ngéman* (melindungi karena sayang, red.), ingin menyelamatkan aku. Jadi, namanya disamarkan.

Namaku pertama kali muncul dalam surat pembaca di *Tempo* tahun 1981 waktu ada berita dua lesbian menikah di Jakarta. Aku menyatakan begitu majunya majalah *Tempo* ini memberitakan mereka, tanpa menyudutkan dan cukup obyektif. Aku juga bilang dalam surat itu, kalau ada pembaca yang gay dan lesbian, tolong menghubungi aku karena aku ingin memperjuangkan hak-hak mereka. Aku mencantumkan nama asli, dan memakai alamat yang lengkap dan jelas di Pasuruan. Bukan kotak pos.

Apa yang mendorong keputusan *coming out* itu dan bagaimana prosesnya?

Keputusannya panjang. Dari diri sendiri, masalah pribadi, kemudian kubawa ke orang tua. Adik mamaku dan suaminya, di mana aku kos waktu itu, juga diberitahu.

Saat itu, ada sesuatu yang membuatku resah dandan, aku bilang ke

[20] Sebuah istilah untuk menyebut proses untuk membuka orientasi seksual yang dimilikinya.

keluarga. Memang keluargaku seperti itu: Kalau ada yang mentok, larinya ke keluarga. Walau aku sebenarnya nggak terlalu terbuka dengan keluarga, tapi masih ada perasaan bahwa kalau tidak ada jalan lain, paling tidak masih ada keluarga.

Apa keluarga terbuka mengenai seksualitas Dédé?

Nggak juga sih. Tapi ada hal yang praktis sebenarnya dari keputusan ini. Aku nggak punya duit untuk periksa ke RSCM, endokrinologi dan lain-lain. Walaupun ini cara cukup kuno yang harus ditempuh, tapi itu yang ada di pikiran kita saat itu. Masalah keuangan membuat kita pragmatis. Mungkin ada akar orang Tionghoa di sini. Kalau nggak punya duit, jadi apa lagi yang dilakukan? Saat itu seksualitasku masih aku anggap masalah.

Lantas, apakah Dédé pernah ke dokter atau psikolog?

Iya, di Surabaya, aku sempat menemui seorang psikolog. Dia itu psikolog Angkatan Laut, namanya Pak Nurhadi. Praktiknya di jalan Darmokali. Temanku yang memperkenalkan.

Terapi dengan Pak Nurhadi berlangsung agak lama, dan seperti kuliah. Dia meminjami buku. Aku juga cerita aku punya buku apa. Dulu ada buku *Everything You Always Wanted to Know About Sex (But Were Afraid to Ask)*[21], umpamanya. Tapi ada beberapa pandangan penulisnya yang homofobik sekali. Kita lalu membandingkan. Terapinya berupa ngobrol.

[21] David R. Reuben, *Everything You Always Wanted to Know About Sex (But Were Afraid to Ask)* (New York: David McKay Co., 1969).

Dia tanya apa aku sudah punya pacar. Sebenarnya aku punya temen cewek dekat. Ya, waktu itu seperti coba-coba gitu. Menariknya, karena si cewek anak Jawa, keluarga jadi ribut. Tapi aku juga nggak terlalu pusing karena kita nggak ada hubungan yang terlalu dekat. Dan ternyata si cewek juga tidak ada perasaan yang terlalu gimana gitu.

Beberapa tahun kemudian, aku sempat bertanya padanya tentang hubungan kita, dan dia bilang bahwa dia menganggap aku seperti saudara perempuannya. Bukan saudara lelaki. Jadi aku sendiri tidak merasa bersalah, karena dia ternyata juga tidak terlalu merasa yang khusus begitu.

Walaupun wacana yang tampak luar itu memang seperti pacaran. Kita boncengan dan keluar makan bareng, nonton bareng. Tapi di dalamnya, ternyata ada hal yang berbeda. Kita mungkin seperti dua kakak beradik atau teman dekat.

Waktu itu, aku juga menemukan buku yang bagus sekali di Toko Buku Narain berjudul *Homosexual Behaviour Among Males.*[22] Mulai dari hewan sampai manusia. Di situ, aku belajar bahwa ada homosekualitas di antara binatang dan adalah bagian dari seksualitas manusia.

Walaupun Pak Nurhadi tidak menghakimi, pendekatannya masih biologis–dia mengirimku ke internis. Dia menyuruhku untuk

[22] Lihat: Wainright Churchill, *Homosexual Behavior Among Male: A Cross-Cultural and Cross-Species Investigation* (New York: Hawthorn Books, Inc., 1967).

periksa. Lalu, aku ke internis. Dia memeriksa anatomi tapi internis ini tidak bisa membedakan antara gender, seksualitas dan orientasi seksual. Dia kebingungan dan bilang di Surabaya tidak ada fasilitas untuk pemeriksaan hormon, sehingga disuruh ke Jakarta. Tapi pemeriksaan hormon ini masalah biologis, bukan orientasi seksual.

Terus, Pak Nurhadi menyarankan aku untuk ke Jakarta untuk menemui Slamet Iman Santoso, psikiater senior dan bekas dosen Pak Nurhadi.

Bagaimana pengalaman dengan Pak Slamet?

Pak Slamet orangnya cukup baik. Tapi suatu saat, dia menyuruhku menunggu di luar dan mengajak papaku bicara. Sebenarnya ini tidak etis. Kan, aku sebagai pasiennya yang lebih berhak diajak bicara. Kok, ini malah papaku yang diajak bicara. Setelah itu, papaku sendiri tidak bilang apa-apa.

Baru kemudian, aku tahu bahwa nasihat pak Slamet ternyata begini tentang aku: "Ini sesuatu yang biasa. Bagaimana sekarang anak ini menyesuaikan diri dengan masyarakat." Ini menarik sekali, seperti surat Freud kepada ibu yang anaknya homoseks.[23]

Saat itu, aku juga belajar sosiolinguistik dan menyadari bahwa bahasa juga punya variasi yang bermacam banyaknya: bermacam dialek, arti, nuansa, kode. Aku juga sedang mencari-cari dari status

[23] Surat tersebut dikenal dengan judul "Letter to an American Mother" (1935), dalam *Abnormal Psychology and Modern Life*, 10th ed., oleh Robert C. Carson, James N. Butcher dan Susan Mineka (New York: Harper Collins College Publisher, 1996), 403.

peranakanku. Mempertanyakannya apa aku bisa menjadi Jawa, aku bahkan juga belajar bahasa Jawa kromo, tapi gagal bukan dari bahasanya tapi cara penyampaiannya. Aku tidak bisa berjawa-jawa yang *mundhuk-mundhuk* (membungkuk-bungkuk, red) begitu. Rasanya nggak pas saja dengan diriku. Itu berlawanan dengan nilai-nilaiku.

Belakangan, aku sadar bahwa sedang dalam persimpangan antara Jawa, Cina, atau apa. Aku kan dulu belajar bahasa Inggris, Perancis, Tionghoa. Nah, aku juga mencoba bahasa Jawa. Karena aku mulai gaul dengan orang-orang Cornell [University] dan juga dengan orang di pusat-pusat Studi Amerika yang berada di Malang (waktu itu aku tinggal di Malang). Dari sini, variasi seksual itu jadi masuk akal. Kan bahasa juga mempunyai variasi yang luar biasa.

Tahun 1974, aku memutuskan keluar dari Gereja. Aku nggak pernah mengumumkan secara formal tapi lalu berhenti begitu saja. Aku dulu padahal cukup taat ke Gereja Katholik tiap Minggu.

Kalau ada orang yang bertanya kenapa: Aku merasa ritual agama hanya jadi rutin. Jadi nggak ada efeknya lagi bagiku. Puncak acara adalah khotbah, tapi khotbahnya juga membosankan. Musiknya ya gitu-gitu saja. Jadi untuk apa?

Lalu aku membaca di *Time magazine* tentang *Gay Liberation*. Rasanya dunia seperti terbuka gitu, ketika orientasi seksual ini diberitakan.

Kapan Dédé mulai belajar di Amerika dan apa pengaruhnya bagi

Dédé?

September 1978 waktu aku akan berangkat untuk studi di Cornell University di Amerika, papaku bilang siapa tahu ada dokter yang lebih canggih di sana. Tapi, aku sudah memutuskan bahwa tidak ada yang salah dalam diriku. Di Amerika, aku melihat iklan-iklan tentang organisasi gay, dan banyak sekali dosen-dosen di sana yang gay. Profesorku sendiri adalah gay.

Aku akhirnya nggak tahan lagi. Aku membaca terus. Salah satunya adalah buku teman kosku, pegangan sebuah camp *Quakers*. Teman kosku waktu itu anak Singapore yang kekiri-kirian dan punya buku itu karena dia dekat dengan *Quakers*. Mereka kan melawan perang Vietnam. Dari buku ini ditunjukkan bahwa tidak ada yang salah dalam diri gay.

Jadi, secara konkret aku mulai siap. Akhirnya, suatu pagi, aku lihat poster organisasi gay dandan mengambil nomernya. Tapi karena liburan, jadi tidak ada yang menerima waktu aku telpon. Sementara itu, aku mencari-cari sendiri. Termasuk mencari di perpustakaan. Seluruh rak waktu itu, penuh buku tentang homoseksualitas. Aku baca hampir semuanya.

Cornell adalah kampus pertama yang punya organisasi gay, bernama CGL (Cornell Gay Liberation). Yang memfasilitasi adalah Daniel Berrigan. Dia ini adalah pastor di sana. Di kantor Berrigan, CGL dibentuk. Jadi, ada agama yang kutinggal tapi juga ada agama yang membebaskan. Agama seperti yang Berrigan ini yang membebaskan dan menjadi salah satu inspirasi buat *coming out*-ku.

Coming out-ku di Amerika itu seperti tsunami. Kebetulan waktu itu Natal. Aku mengirimkan kartu Natal ke seluruh penjuru dunia pada orang-orang yang kukenal dan kutulis: "I am happy now because I am finally courageous enough to tell you that I am gay" ["Aku bahagia sekarang karena aku akhirnya cukup berani untuk mengatakan padamu bahwa aku adalah gay"].

Ada teman-teman yang aku masih ragu untuk mengabarkan, tapi lalu dikabari orang lain. Di pengantar buku kumpulan tulisanku oleh Ben Anderson,[24] dia bilang waktu itu dia sempat bingung dan menulis tentang aku: "*What is this new Indonesian man*?" ["Orang Indonesia tipe baru apa ini?"] Gay kok terbuka? Siapa gay Indonesia yang terbuka seperti itu? Dia bingung sekali. Aku terus aktif di kampus dan akhirnya punya ide untuk aktif di Indonesia pulangnya.

Tentang etnisitas yang sekarang sudah terlanjur dipilah-pilah ini, apa hubungannya dengan pemilahan gender?

Kalau kita bicara teoritis, tentu sudah lebih berkembang. Pemilahan itu sudah dikritik. Memang aku bisa bilang ada hubungannya. Di universitas, aku harus memilih aku ini siapa. Dalam urusan etnisitas, juga aku Tionghoa Baba atau peranakan.

Ada artikel yang ditulis Peter Carey tahun 1984 yang mengutip pernyataan tentang Kapten Tan Jin Sing.[25] Dia ini Kapitein Cina yang

---

[24] Lihat: Ben Anderson, "Dari Tjentini Sampai GAYa NUSANTARA," dalam *Memberi Suara pada yang Bisu,* oleh Dédé Oetomo (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2003), v-xx.

[25] Peter Carey, "Changing Javanese Perceptions of the Chinese Communities

tinggal di Yogya waktu kesultanan dibentuk, sekitar tahun 1756. Dikatakan tentang dirinya: "Cino *wurung*, Jowo *durung*, Londo nanggung" [Sudah bukan Cina, belum Jawa, jadi orang Belanda tanggung]. Aku terkesan sekali. Tapi lalu kubalik bahwa sesungguhnya ada keuntungan punya 3 identitas sekaligus. Misalnya, kalau aku dibilang kasar, aku memang bukan Jawa kok. Kalau dibilang nggak tahu budaya Cina, lho memang aku peranakan kok.

Dilihat dari identitas Baratnya sekarang. Aku dapat ide-ide dari *Enlightenment.* Juga dari revolusi Perancis*: Liberté, égalité, fraternité* (Pencerahan, red.) itu.

Dari pendidikan orang tuaku dan dari bacaan, aku merasa bahwa aku akan memilih Barat dari ketiga identitas itu, kalau terpaksa memilih. Karena aku merasa Barat memberi aku *Enlightenment* (Abad Pencerahan, red.), aku bisa ke pengadilan kalau merasa terancam dan memberi aku *gay liberation* juga.

Sedang Jawa memberi aku apa? Mungkin kehangatan, waktu jaman aku pertama kali masuk komunitas gay dulu. Pacar-pacarku cenderung pribumi, walau baru-baru ini juga ada yang Tionghoa. Kalau Konfusianisme? Perempuan saja kelas dua. Apalagi gay. Tentu Konfusianisme telah berkembang sekarang dan mungkin sudah lain dari yang sebelumnya.

Tapi Barat kan tidak cuma *égalité* (egalitarian atau kesetaraan, red.),

in Central Java, 1755-1825," *Indonesia,* 37 (April 1984): 1-47.

juga ada kolonialisme?
Memang, aku memilih Baratnya cuma *Enlightenmen*t, bukan kolonialisme. Aku juga tidak bisa mengindahkan bahwa dalam kolonialisme, orang Baba itu masih diuntungkan sebagai *middleman* (perantara atau orang yang berada di tengah, red.). Sekarang mau jadi orang yang ditindas tentu nggak mau. Kan lebih baik jadi orang menengah.

Sebenarnya, *égalité* dari Barat itu, juga kudapat dari para suster Belanda. Walaupun para suster itu dalam praktiknya tidak seperti itu, tapi ada konsep yang sempat memengaruhiku. Dengan pembantu, aku juga mempraktikkan. Kamar mereka sama bagusnya dengan kamarku, misalnya seprei mereka tidak jelek atau usang. Kamarku ada AC, kamarnya juga punya AC. Walaupun nggak dipakai karena kedinginan.

Tapi tabrakannya dengan sekolah. Karena guru-guru tidak bisa menerima *égalité* itu. Juga banyak di antara teman-temanku yang terkadang tidak bisa menerima.

Bagaimana dengan Jawa yang tidak hanya menekankan hierarki seperti Jawa yang Taman Siswa, Jawa yang perjuangan, Jawa yang melawan kolonialisme? Apa tidak pernah terinspirasi?
Memang saat itu, aku tidak tersentuh atau belum tersentuh dengan Jawa yang itu. Aku justru tersentuh dengan idenya Soekarno. Kerakyatanku tersentuh oleh dia. Papaku PNI (Soekarnois), temen-temenku yang politis itu kebanyakan Soekarnois.

Waktu itu Soekarno membuat pidato tentang tahun yang menyerempet bahaya (*Tahun Vivere Pericoloso*, Tavip). Lalu orang-orang Soekarno atau Soekarno sendiri (nggak tahu yang mana) menyelenggarakan lomba Tavip dan Takari (Tahun Berdikari, red.). Orang-orang mengisi pertanyaan dan yang menang bisa diundang ke istana. Aku ikutan.

Sebenarnya aku terinspirasi dari bacaan Soekarno juga selain juga bacaan Tiongkok dan Rusia–bacaan komunis. Karena waktu itu beredar banyak. Di rumah, hampir mau baca buku apa saja ada. Warisan dari kakekku, ada banyak sekali buku. Dari tanteku dan mamaku, juga ada buku berbahasa belanda.

Waktu aku mulai beli buku sendiri, aku beli buku yg lebih politis. Di rumah, sudah terbiasa ada diskusi atau perdebatan politik. Misalnya, emakku anti Soekarno, karena menurutnya dia itu tukang kawin. Papaku pemuja Soekarno. Mereka berdebat di meja makan. Jadi ada kebiasaan berdebat.

Karena itu, mungkin aku tergiur akan diskusi-diskusi dan kemungkinan adanya berbagai kebenaran. Di keluargaku sendiri ada bermacam kepercayaan. Papaku pernah [menganut Kristen] Pantekosta. Sedang mamaku nggak beragama tapi tiga saudaranya mamaku Katholik dan sekolah di sekolah Katholik. Jadi, waktu di sekolah, guru bilang ini atau itu, misalnya nggak boleh baca Alkitab, di rumah aku baca alkitab Pantekosta.

Memang, kebenaran di rumahku itu banyak. Selama kita bisa membela dengan bukti dan bukti itu bisa logika. Pada dasarnya, cari dokumen yang biasanya nggak bisa dipertanyakan lagi. Kita bandingkan. Mamaku sendiri memberiku bacaan yang bermacam-macam, termasuk kisah nabi-nabi Islam.

Di rumah sebenarnya ada bermacam Alkitab karena saudara papaku Pantekosta. Lalu aku diberi Alkitab juga waktu ulang tahun. Aku tidur dengan Alkitab itu. Karena seperti dongeng dan bahasanya amat eksotis–bahasa Melayu klasik.

Yang versi Katholik justru kubaca belakangan. Dan tentang Katholik–mereka ini kan mengadakan pengkaderan. Mulainya tahun 60-an, waktu mereka bergerak melawan komunisme, dan sebagian untuk membuat kader untuk menyusup di Golkar. Ini agak tersembunyi, walaupun orang dalam banyak yang tahu. Mereka ini disebut Kasebul atau Kaderisasi Sebulan. Idenya dari Pater Beek. Dia Jesuit yang dekat dengan Soeharto. Bahkan menurut Saskia Wieringa, Beek adalah salah satu konseptor pembantaian 65 di Kostrad. Karena memang, kan seperti *witch-hunt* gitu pembunuhan orang-orang yang dituduh simpatisan kiri itu.

Om dan tanteku itu waktu itu juga kader. Tapi bukunya macam-macam. Waktu aku berlibur di rumah mereka, aku seneng karena bukunya macam-macam. Aku ini suka baca. Semua kulahap. Dan jaman itu orang nggak pilih-pilih. Kader Katholik juga punya buku komunis–Nyoto, Aidit, semua punya. Ini yang membuat orang terekspos pada variasi dan tidak mentok pada satu kebenaran saja.

Aku ke-kirian tapi nggak medok. Aku bukan Maois atau Stalinis atau apapun itu.

Sekarang tentang pemilahan-pemilahan: ada etnis, gender dan lain-lain. Mengapa banyak orang getol sekali dengan pemilahan-pemilahan seperti itu? Mereka biasanya memandang seolah ada etnis yang jelas, gender yang jelas. Kenapa, menurut Dédé?
Menurutku itu bawaan dari berbagai hal. Tapi yang paling belakang ini modernitas. Modernitas itu biasanya mengutamakan taksonomi. Modernitas biasanya menuntut sesuatu diatur dalam definisi yang jelas. Padahal kita tahu bahwa dari biologi dan lain lain, alam semesta sebagai mana adanya nggak sejelas itu pembagiannya. Misalnya, apa sih planet itu? Pluto tiba-tiba bukan planet lagi sekarang.

Orang kalau punya identitas itu sebenarnya jauh lebih kaya dari identitas itu sendiri. Dan identitas hanyalah pemilahan yang rancu. Misalnya pada jaman Hitler, bisa atau nggak orang bilang karena aku hanya setengah Yahudi, maka aku seharusnya cuma setengah dibunuh. Nggak bisa kan?

Sedikit saja dianggap Yahudi sudah tewas. Itulah kategori, ada obsesinya tersendiri yang tidak manusiawi.

Kalau pendekatan agama dalam pemilahan ini, bagaimana? Apa fungsinya?
Dalam pendekatan agama, kategori seringkali didasarkan oleh relasi ekonomi. Bayangkan kalau orang bisa *shopping* agama. Misalnya,

kalau orang bisa bilang minggu ini aku mau belanja agama ini, hari lain aku ke agama yang itu. Nah duitnya masuk mana? Kolektenya kan nggak terkumpul di satu tempat. Ini kemudian menjadi persaingan untuk mendapat pengikut, dalam arti untuk mendapat masukan dari berbagai pihak. Karena itu ada seperti kepemilikan. Ada puritanisme: Ini milikku ini jemaatku, jadi jangan disentuh-sentuh supaya duitnya bisa masuk terus ke aku.

Apa pemilahan ini juga karena kemajuan ilmu pengetahuan? Karena ilmu pengetahuan itu kan seringkali memilah-milah?
Ini karena rasa mindernya humaniora pada ilmu pengetahuan alam. Ketika ilmu eksakta/alam/*science* begitu berjaya, tiba-tiba semua harus jadi seperti ilmu alam. Definisinya harus jelas, kategori harus jelas, harus dengan angka: kuantitatif.

Belakangan, baru ilmu humaniora lebih matang dan berani jadi dirinya sendiri. Ilmu eksakta semakin mengakui bahwa tidak semua itu pasti. Lalu ada *fuzzy logic*[26]. Artinya, bukan ini tapi juga bukan itu. Jadi, bisa di antara keduanya atau bahkan di antara bermacam-macam hal dan kemungkinan.

Fuzzy logic mempertanyakan binerisme. Tidak semua dibagi menjadi dua. Lalu ilmu sosial dan humaniora mulai bilang bukankah bukti empiris kita ini sebenarnya jauh lebih kaya dari yang dikotak-kotak oleh ilmu eksakta?

Tapi, orang-orang masih saja memegang kuat eksakta daripada

[26] Lihat: Lofti Zadeh, "Fuzzy Sets", *Information and Control,* no. 8 (1965): 338-353.

humaniora. Dan mengesampingkan yang dianggap tidak masuk definisi.

Iya, memang orang sering lupa. Misalnya agama. Tidak semua orang jelas Kristen atau jelas Islam. Misalnya orang yang bapaknya Kristen dan ibunya Islam, anaknya kan kecampur mau tidak mau.

Kalau kita lihat orang yang dianggap marjinal, kita akan lebih mengerti orang-orang yang dianggap "lurus". Orang yang semestinya tidak melenceng itu kan orang yang dari dulu, dari kakeknya kalau bisa kakek moyangnya punya agama satu yang sama. Jadi, mungkin maunya. Islam semua, Kristen semua.

Namun kemelencengan itu selalu terjadi. Jadi nggak ada yang namanya murni itu. Misalnya, ada keluarga yang kolot turun temurun Islam. Eh, ternyata ada nenek buyutnya yang Kristen. Atau pacaran atau punya simpanan yang Kristen. Itu baru biologis.

Kalau bicara tentang yang lain, apalagi tentang ide–kita hidup di masyarakat yang bercampur baur. Bacaannya akan terpengaruh, simbolismenya akan terpengaruh, cara berpikirnya akan terpengaruh. Tidak ada orang yang tidak hibrid.

Kalau ide, jelas semua orang hibrid. Bahwa ia merepresentasikan diri sebagai "x" atau "y," itu bisa saja. Terserah dia. Tapi dia lebih kompleks dari itu. Dan bila dalam politik, biasanya orang ingin menonjolkan identitas tertentu, demi tujuan tertentu.

Jadi waktu aku bilang kalau aku orang Baba (keturunan). Semua

orang itu Baba sebenarnya. Misalnya Prabowo. Prabowo itu Islam, tapi mamanya Menado. Masak nggak terpengaruh? Saudaranya ada yang kawin di Gereja, apa dia nggak datang dan mau tidak mau tersenggol juga oleh agama yang lain ini?

Semua orang itu–dengan adanya bermacam perkawinan, perselingkuhan bahkan pemerkosaan–mau tidak mau sudah bercampur baur tidak karuan. Hibrid. Ini yang biologis saja. Katakanlah, itu nggak jadi soal. Secara ide dan secara nilai, orang sudah campur baur. Tapi, hal ini jarang sekali disadari, karena di Indonesia tekananannya masih pada non-empiris. Cara berpikirnya P4[27] dan Agama. Mereka memosisikan sebagai orang relijius. Ini masyarakat yang beragama. Jadi mereka harus tahu pasti mana yang benar dan yang salah. Tidak empiris, utamanya deduktif. Kalau empiris, ide mereka akan berantakan.

Bayangkan kita punya ibu Negara bernama Kristiani. Lalu "Kristen"-nya dipotong jadi Ani. Nggak tahu dari mana sebenarnya nama itu. Mungkin susternya Kristen, bisa jadi. Kenapa nggak dibiarkan? Sebenarnya kita bisa menghubungkannya dengan militerisme–cenderung mengotak-ngotakkan. Tidak ada setengah letnan atau setengah sersan. Padahal ada letnan yang kapasitasnya kopral hanya karena dia dekat degan atasan, lalu naiklah dia. Ada juga sersan yang kemampuannya sudah setara letnan, tapi nggak bisa naik-naik entah karena apa.

Orba itu juaranya mengategorikan. Tapol saja ada tapol A, B, C. Tapi

[27] Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila, red.

mengategorikan pakai apa nggak tahu, dan banyak sekali bocornya. Di *file*-nya ada kriteria. Tapi mereka sendiri sering bingung dan melanggar-langgar sendiri aturan itu.

Sebenarnya nggak usah pakai berpikir post-strukturalis. Karena dunia ini nggak berstruktur kok. Memang kita suka struktur supaya kita bisa membicarakannya, menggolong-golongkannya dan supaya kita sendiri tidak pusing.

Menurut Dédé, apa kalau tidak ada struktur berarti tidak ada pegangan, dan akan banyak orang merasa kalau hidup dan masa depan mereka itu tidak menentu rasanya?
Memang, orang yang tidak dewasa secara psikologis, suka takut-takut sendiri. Biasanya kelas menengah yang juara takut ini. Mereka ingin punya pegangan yang pasti.

Nah, tergantung pada kita sekarang mau melihat dari mana. Aku pernah mendengar wawancara seorang banker yang kemudian jadi biarawati. Dia ditanya oleh wartawan: "Menurut anda benarkah rasionalitas ekonomi kapitalisme?" Dia ketawa. Ndak bener sama sekali, jawabnya. Suksesnya perusahaan itu banyak yang kebetulan. Atau karena dia punya monopoli. Misalnya kita disuruh mengurusi *supply* tepung seluruh propinsi. Ya pastilah kita dapat duit, kecuali kalau kita goblok sekali. Apalagi kalau pedagang di perusahaan pusatnya kebetulan adik atau sepupumu sendiri.

Sekarang, masih saja ada mitos kalau pengusaha Tionghoa itu piawai–ini nggak juga. Pernahkah kita membuat studi orang

Tionghoa yang gagal? Yang luntang-lantung hidupnya, mengemis sana sini. Masuk pelacuran sana sini, menipu sana sini. Atau kalau nggak suka menipu paling tidak mengutang sana sini ke saudara dan teman-temannya.

Pernah ada studi seperti itu? Nggak ada rasanya selama ini. Yang dicari yang berhasil saja. Padahal pakai pikiran yang umum saja–harusnya kalau lihat yang berhasil harus lihat yang gagal juga dong. Tapi yang gagal dikubur.

Dan lihatnya selalu yang klasik, yaitu selalu pengusaha atau CEO Tionghoa. Tapi kalau orang jual bawang putih, karena bau dan kumel dianggap bukan Cina. Dikatakan orang Banjar atau orang Semarang. Tapi pernah nggak ada studi bahwa penjual bawang yang compang-camping itu sebenarnya orang Cina?

Kecinaan itu bukan genetik. Banyak orang yang kerja di perusahaan Cina, bisa belajar keahliannya. Apa sih keahliannya? Menyimpan uang, rajin menagihi orang, kalau perlu agak ketus menagihnya. Kalau aku yang menagih ya pasti nggak berhasil-pasti dikemplangi terus. Tapi sebenarnya nggak ada rasionalitas ahli dagang Cina itu. Makanya ada krisis ekonomi. Karena rasionalitas seperti itu. Yang kemudian ambruk. Makanya siap-siap saja.

Sebenarnya mewahnya dunia akademik bagiku itu: kita berpikir tanpa harus ada tanggung jawab inheren untuk melakukan praksis. Sedangkan di perusahaan, harus ada banyak: menaikkan oplah, pelanggan, penjualannya dan lain-lain. Tapi bagaimanapun

kapitalisme itu nepotistik. Kalau ada pacar atau simpanannya, jadi lain masalahnya tiba-tiba. Dapat kemudahan, atau kenaikan yang tiba-tiba.

Ada hubungannya nggak dengan ketakutan yang ditimbulkan oleh agama. Karena dalam agama, yang benar dan yang salah itu seringkali jelas, dengan adanya konsep dosa.
Menurutku itu ada hubungan dengan ketidakdewasaan seseorang. Secara psikologis paling tidak. Mereka tidak berani untuk berpikir untuk dirinya sendiri. Karena berpikir bagi diri sendiri itu bisa menakutkan–itu tanggung jawab yang luar biasa. Karena itu mereka lebih suka tanya-tanya pada yang lain. Dan biasanya mereka memakai wacana. Misalnya, yang muslim akan bilang kalau naik haji, dosa saya akan diampuni. Ya, memang itu diundang Allah. Tapi tetap pakai duit kan. Dan kalau diundang itu sebenarnya kan harus gratis. Ini kok malah mbayar. Diundang kan mestinya dijamu atau dikasih uang juga kalau bisa oleh yang ngundang. Kan jauh, tuh.

Terkadang wacana ini membuat orang merasa punya pegangan dan merasa nyaman. Ini secara mikro.

Secara makro, ini menguntungkan bagi beberapa pihak dan institusi. Bahkan bisa dibuat bursa. Misalnya yang Kristen, kalau hari Senin bisa bertemu dan membicarakan bisnis atau apa sesudah ke Gereja. Buat yang Muslim, mungkin hari Sabtunya bisa untuk ketemuan dan memperkuat golongan itu.

Dan bagi pemimpinnya itu sumber penghasilan juga. Semua kepercayaan bisa seperti itu. Buddha juga. Ketika kecil ia sepertinya biasa saja. Ketika besar, seperti perusahaan saja. Misalnya, bhikunya tiba-tiba dapat mobil dan dua juta dolar. Masak ditolak. Diterima, terus apa imbalannya? Timbal baliknya kan pasti ada. Ini sudah menjadi institusi.

Memang nggak punya pegangan sendiri itu menakutkan, tapi yang dipegangi ternyata juga seperti itu. Sebetulnya bagaimana menjelaskan orang yang melakukan korupsi bermacam-macam tapi memimpin paduan suara Gereja. Hadir di Gereja setiap saat. Apa dia ngaku dosa tiap Sabtu, lalu Selasanya lantang memuji Tuhan. Lalu, hari berikutnya korupsi lagi sambil bersiap-siap untuk mengaku dosa. Gitu terus?

Mau mencari manusia serendah apapun dalam agama? Ada kok.

Memang aku bisa dikritik juga. Bukannya aku tanpa salah. Tapi, karena cenderungnya aku untuk *free thinking*, kalau aku berbuat kesalahan, maka rasa bersalah dan tanggung jawabnya juga besar sekali rasanya. Serius sekali. Karena jatuh pada diri sendiri, nggak ada siapa-siapa lagi.

Itu yang membuat orang takut pada apa-apa yang *free*. Bayangkan, misalnya pada gerakan Kemerdekaan. Apa semua mendukung? Karena bebas itu harus bertanggung jawab sendiri.

Kalau dalam masa kolonial, kita bisa menuding Belanda. Pendidikan

nggak beres, ya salahnya Belanda. Tapi sesudah enam puluh tahun merdeka, ternyata pendidikannya seperti ini, berarti salah siapa? Siapa yang bisa disalahkan? Mereka kadang nggak berani menyalahkan diri sendiri. Karena itu, kebebasan bisa menakutkan. Demokrasi juga bisa menakutkan karena tanggung jawabnya.

Aku tidak bilang kalau kebebasan dan demokrasi itu sempurna. Tapi masih memberi kemungkinan daripada diikat-ikat yang nggak karuan.

Lalu ada pemikiran seperti ini: kalau misalnya bebas, nggak ada aturan sama sekali. Bukankah ini kadang memberi keleluasaan pada yang berkuasa untuk dominan? Artinya yang kuat akan bisa semakin meraja lela bila tidak ada batasnya. Misalnya, beberapa pemikir malah pernah membandingkannya dengan perdagangan bebas. Karena tidak ada batas, negara-negara yang kaya lalu bisa seenak udelnya mendominasi negara lain.

Ini menarik. Dan kalau datangnya dari orang kiri, pemikir ini nggak ingat teori Marx. Yang membuat aturan perdagangan bebas itu siapa? Untuk kepentingan siapa? Ya, sama seperti di Indonesia ada kawin massal gelandangan, tapi nggak diusut berapa yang bertahan. Berapa yang selingkuh?

Yang diurusi selingkuhannya biasanya kelas menengah. Karena ada yang merasa ini akan menjadi besannya, ini akan menjadi mantunya. Ini kalau urusan relasi. Peraturan yang mereka buat biasanya mereka langgar-langgar sendiri.

Misalnya juga moralitas *Victorian*. Waktu itu, ada banyak sekali batasan berkaitan dengan seksualitas. Ada keharusan monogami, seks hanya di dalam pernikahan, seks hanya untuk prokreasi. Tapi kita tahu sendiri para suami dan istri zaman Victoria melakukan perselingkuhan dengan tukang kebunnya, dengan pembantunya, dengan pelacur. Jadi, peraturan yang bagaimana ini jadinya?

Sedangkan yang bebas, kita juga harus mengaturnya sendiri dengan beberapa prinsip. Misalnya, salah satu dalam gerakan LGBT atau perempuan itu, kata kuncinya *consent* (kesetujuan dengan sadar dan sukarela) dari pihak yang bersangkutan. Mau poligami, poligini, atau apa saja, harus ada persetujuan dan tidak boleh ada paksaan, bujukan apalagi suap menyuap atau ancaman. Sementara, yang mainstream saja masih memaksa anaknya menikah. Mereka tidak memikirkan tentang *consent* ini.

Paling tidak, kita mesti berusaha jujur. Dibicarakan secara terbuka. Misalnya dalam seks bebas, tidak ada lagi selingkuh. Karena kan terbuka. Kita mencoba bicara sejujurnya. Kalau nggak bisa, ya mungkin terapi (walau ini harus hati-hati sekali. Kita harus lihat-lihat terapinya). Tapi paling tidak, kita tidak boleh selalu terobsesi dengan binerisme–selalu suami dan istri belaka.

Ini telah membuat gerakan gay dan lesbian tergelincir. Misalnya mereka masih berkonsentrasi pada monogami. Tapi ini mungkin juga taktik. Karena mereka tidak bisa mendapat semua. Jadi, mereka tetap dalam wacana monogami untuk sementara, lalu setelah itu maju lagi, untuk yang lebih luas. Ya diatur bersama lah. Kalau mau

dilembagakan itu urusan undang-undang. Kalau urusan personal, harus ada introspeksi.

Lalu, bagaimana dengan relasi kuasa dalam hubungan seksual?
Dalam asmara atau seks, selalu ada relasi kuasa. Ini tidak bisa dilepaskan dalam rasa cinta sebenarnya. Misalnya, orang yang jatuh cinta pada orang cebol pun kadang bisa ditodong: "Eh, jumlahku nggak banyak lho. Kalau kutinggal nanti, kamu nangis lho". Nah, sekarang bagaimana kekuasaan itu nggak di salah gunakan. Kita juga harus bisa menahan diri dalam hal ini.

Tapi, yang namanya *consent* itu, biasanya yang diatas yang harus mau menyerahkannya. Karena mereka kan yang lebih punya kekuasaan?
Nggak selalu begitu sih. Bagiku, metaforanya lebih seperti dua atau tiga orang yang selalu tahu tempatnya dan berusaha menyesuaikan satu sama lain, sehingga ada kesetaraan. Kalau ada persoalan, ya coba diselesaikan. Antara saudara saja ada seperti itu kan? Apalagi dengan yang lain.

Kenapa monogami itu mayoritas? Seakan menjadi norma?
Ini kembali pada bawaan suatu sistem nilai yang diuntungkan oleh monogami. Yang pertama kali menuliskan itu Engels, dalam *The Origins of the Family, Private Property and the State*.[28] Gini misalnya: ada orang yang punya budak. Kalau budak ini punya istri, kan kalau si budak ini sakit, lalu ada yang merawat. Ini jelas (memang seksis sekali, masak istri yang harus disuruh merawat).

[28] Frederick Engels, *The Origins of the Family, Private Property and the State,* Marx/Engels Selected Works, vol. 3 (Zurich: Hottigen, 1884).

Tapi karena sistem inilah, lalu ada perawatan gratis bagi tenaga kerja yang dibutuhkan tuannya. Kemudian pasangan ini bisa menghasilkan anak-anak baru yang berarti mesin-mesin baru. Si perempuan nggak dibayar untuk memproduksi mesin baru ini. Nah, gratisan lagi bagi yang lebih berkuasa.

Ketika masyarakat makin berkembang, monogami juga makin penting karena adanya pembagian harta. Karena poligami akan menjadikan bingungnya pembagian harta. Milik siapa ini? Ini jadi masalah kepemilikan sebenarnya.

Patriarki itu juga ingin monogami sebenarnya. Karena anakku itu harus milikku. Untuk lelaki itu nggak begitu jelas. Kalau perempuan kan lebih jelas, itu anak darinya–dari selangkangannya. Sedang lelaki gimana? Perempuannya ditinggal berburu, tahu-tahu nanti yang nongol bukan anaknya dia.

Jadi, karena anak itu dikandung di badannya perempuan, dikeluarkan dari badan perempuan sebenarnya matrilini itu jelas. Tapi patrilininya sebenarnya nggak begitu jelas, apalagi jaman dulu. Nah monogami itu bisa menjadi alat kontrol bagi perempuan–laki-laki lain tidak boleh menyentuh milikku! Ini istriku! Ini anakku! Kemudian, mereka ada yang pro-poligami hanya memerbolehkan lelaki. Ini lebih seenaknya.

Yang cukup bagus menurutku itu poliamori, semua boleh punya lebih dari satu dan punya kesempatan yang kalau bisa setara. Yang

terlibat misalnya bisa tiga, empat atau lima orang atau lebih yang bisa berhubungan satu sama lain dan bisa saling mencintai, maksudnya juga bisa bersetubuh di tempat tidur. Sedangkan saling tukar istri saja, itupun masih lebih satu arah. Tapi, poliamori ini memberi lebih banyak pilihan.

Sedangkan poligini itu namanya jelas ketidakadilan. Satu suami, istrinya banyak. Walaupun istrinya juga bisa main satu sama lain sebenarnya. Karena seringkali manusia itu kreatif dalam hal ini. Kalau suaminya brengsek, kenapa tidak dengan perempuan lain saja? Kan kesempatannya cuma itu, ya dipergunakan.

Jadi konsep monogami itu belakangan saja datangnya. Dan dilanggar-langgar sendiri. Pernikahan modern itu suatu yang amat sukar–tidak ada perbuatan lain yang begitu ceroboh dilakukan sebenarnya. Misalnya, pendidikan seks di sini hampir tidak ada. Eksperimen juga dianggap tabu. Jadi, cuma sampai detik pernikahan itu saja tahu-tahu harus melakukan. Sama sekali tidak ada persiapan. Secara fisik maupun mental. Mestinya kan ada latihannya. Orang mau tinju saja harus dipersiapkan cukup lama.

Yang payah, kadang orang-orang yang disebut ahli itu juga sering memberi nasehat yang salah kaprah. Dan kedua manusia ini harus terlibat seumur hidup, disuap dengan pesta pernikahan yang megah, dan hadiah melimpah, yang sebenarnya itu hanya pertukaran uang saja. Dan yang diuntungkan adalah industri pernikahan ini.

Tapi kemudian kita tidak berani menghitung berapa yang berhasil

dan gagal. Angka perceraian amat tinggi misalnya. Yang tidak bercerai pun, di dalamnya terjadi banyak masalah. Aku memilih poliamori–ini ideal bagiku. Tapi di dalamnya harus disertai proses menahan diri, tidak mendominasi dan tidak seenaknya sendiri. Ada proses bertanya dan berdiskusi satu sama lain. Jadi kalau bisa, semua juga dapat bagian.

Sebenarnya tidak semua pasangan punya proses bertanya. Misalnya: kamu mau apa? Mau diapakan? Mau mengapakan? Kadang ada pihak yang takut kalau disengiti atau bahkan dihardik, bila kebanyakan bicara.

Jadi, monogami itu sejarahnya adalah pengekangan perempuan, tapi sekarang banyak feminis yang menuntut monogami sebagai pembebasan karena banyaknya lelaki yang punya istri banyak. Apa ini sedikitnya bisa dibandingkan dengan Fanon's *Black Skin White Mask*[29]? Atau mungkin dengan *mimicry*-nya Homi Bhabha[30]? Artinya yang dulunya terjajah lalu tergelincir dalam ideologi si penjajah tanpa disadari?

Aku pikir yang ditentang oleh feminis itu adalah poligini di mana relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan di masyarakat kita itu sangat tidak setara. Yang harus diwaspadai adalah bahwa kemudian mereka tidak tergelincir dalam moralitas konservatif yang seks-negatif. Tetapi barangkali memang susah melawan arus seksisme di

[29] Frantz Fanon, *Black Skin White Mask,* trans. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2008).

[30] Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994). Lihat bab 4.

masyarakat dan sekaligus menentang konservatisme dalam seksualitas. Mungkin lagi-lagi ini taktik sementara.

Tapi dalam masyarakat kita yang masih patriarkis ini, terkadang cowok masih mendapat angin. Misalnya, akan ada cowok yang berkata, aku sudah bilang ke cewekku kalau kita *free*. Ternyata yang cewek tidak begitu setuju. Bagaimana ini?

Tentu saja nggak bisa seperti ini. Si cowok nggak boleh berbuat sekenanya. Dia tidak boleh memakai kekuasaannya atau memaksa sang perempuan. Ini mestinya dibicarakan, sehingga ada penyelesaian. Mungkin juga, sudah tidak usah diteruskan hubungan ini, kalau sudah tidak seimbang lagi, lebih baik diputuskan. Putus itu bukan kiamat kok. Memang mungkin lebih rumit kalau sudah terlanjur punya anak. Tapi, ini kan bisa diatur walau seringkali dianggap tidak ideal bagi anak itu.

Dan ini lucunya. Dulu, perkawinan kan banyak yang dijodohkan, jadi mereka tidak siap. Tapi sekarang ketika bisa memilih sendiri, juga tidak ada persiapan. Dan karena tidak adanya persiapan ini, orang akhirnya baru siap menjadi pasangan ketika umur lima puluh tahunan. Ini sudah ditunjukkan melalui riset dan segala macam, bahwa pada umur segitu barulah orang merasa lebih nyaman dengan berpasangan. Karena mereka sudah tahu dan berpengalaman. Jadi, harapan-harapannya dan pandangannya juga sudah lain.

Moralitas modern kita mengatakan: “Tunggu sampai pernikahan, tidak ada seks sebelum menikah”. Orang-orang ini jadi seperti

bonsai. Tidak diperbolehkan sampai telat. Padahal, gairah seks itu dimulai sejak awal, umur sepuluh bahkan delapan pun, anak-anak sudah punya sebenarnya. Tapi tidak ada penyelesaian yang cerdas. Yang ada malah penghakiman: antara boleh dan tidak boleh. Dan kalau perlu disertai bentakan.

Tapi, perselingkuhan itu banyak terjadi. Terkadang dengan supir, tukang kebun, bahkan ada nenek-nenek yang dengan tukang becak atau pedagang keliling.

Memang, polemik antara yang empiritis dan rasionalis ini susah bertemu. Yang empiritis seringkali bilang, bagaimana kalau manusia maunya begitu. Tapi yang rasionalis biasanya mencari peraturan yang jelas, yang bisa dipegang bahkan kadang-kadang sampai begitu banal, seperti yang dialami salah satu temenku yang gay. Ibunya bilang pada dia: Pokoknya dalam foto keluarga, mama ingin semua anak punya suami atau istri. Jadi, temenku kan mesti cari istri. Berarti hanya untuk foto, seorang perempuan dikorbankan supaya anak laki-lakinya punya pasangan. Ini demi ego memamerkan kepada teman-temannya arisan dan lain-lain. Kalau bicara dari sudut pandang humanis, manusia ini seringkali kalah dengan peraturan. Bahkan kalau perlu dikorbankan.

Jadi, menurut Dédé apa pernikahan itu institusi yang memerangkap manusia?

Bisa jadi, tapi tidak harus sebenarnya. Idealnya, seperti yang sudah kusebut, adalah poliamori. Tapi kalau aku memaksakan juga nggak bisa. Kalau orang mau monogami dan merasa itu yang paling pas,

silakan saja. Tapi coba dulu. Cocok atau tidak. Lalu mau menghadapi resikonya atau tidak. Mau menyesuaikan diri atau tidak. Ini tentu terserah pada masing-masing individu. Kadang hidup bersama juga tidak mudah. Kedua belah pihak harus bisa saling menerima kebiasaan masing-masing. Apalagi kalau monogami ini mau diniati bertahun-tahun lamanya, atau bahkan seumur hidup.

Mungkin gini, lebih baik dibuka saja berbagai kemungkinan. Jadi, mau apa saja boleh. Mau monogami bisa, mau yang seks bebas juga bisa. Mau yang hidup sendiri tapi lalu mampir sana, mampir sini, kenapa tidak. Walau memang akan ada banyak orang bilang: kecanduan seks! Tapi itu masyarakat. Kalau yang melakukan seneng, itu yang penting kan. Seharusnya ada variasi, tapi ada cara untuk meninjau hubungan itu sehingga masing-masing yang terlibat merasa ada keadilan.

Sebenarnya banyak sekali cewek di Indonesia yang punya lebih dari satu pacar sebelum menikah, bahkan mereka sudah berhubungan. Kemudian mereka memilih salah satu, karena perempuan tidak bisa bersuami dua di negara ini. Tapi, tentu ada yang kreatif: satu yang resmi dan yang satunya simpanan. Atau yang satu tinggal bersama di Surabaya, yang satu ditaruh di Bojonegoro. Ini kan menandakan bahwa manusia, termasuk perempuan juga, punya insting untuk berpasangan lebih dari satu. Dan tidak ada yang salah dalam hal ini sebenarnya.

Tapi masalahnya sekarang adalah harta lagi. Kalau lebih dari satu,

bagaimana membaginya? Sukar kan? Kalau putus juga tambah rumit. Kalau satu mati dulu, siapa yang dapat. Kalau adopsi anak, apa yang terjadi?

Sebenarnya, aku malah memuji Barat dalam hal ini, karena peraturannya dibuat cukup eksplisit. Sedangkan di sini, ada seorang Papi yang diam-diam punya istri tujuh. Nah, anaknya bingung nanti milihnya. Tapi kalau anaknya pintar, waktu Tahun Baru bisa minta *angpao* ke setiap maminya.

Aku juga tahu pasangan gay dan pasangan heteroseksual yang menganggap anak pasangan hetero itu anak keempatnya, jadi anak punya empat orang tua. Kenapa tidak? Ini dilakukan terbuka.

Masalahnya di Indonesia ini adalah kemunafikan. Belum-belum, harus disimpan. Jangan diomongkan. Semua dirahasiakan, tapi di baliknya terjadi bermacam-macam. Bahkan ini terjadi di kalangan intelektual dan aktivis. Misalnya, mereka bicara tentang gender, tapi tidak mau menyebut seks. Kalau seks, mereka akan bilang: jangan dulu deh.

Contoh yang lain, di Universitas Trunojoyo pernah akan membuat seminar tentang homoseksualitas. Tapi karena merasa tabu menyebut kata seks, lalu diganti dengan seminar tentang "Fenomena Urban". Apa itu maksudnya? Apa homoseksual itu adanya cuma di kota saja?

Terkadang ini membuat aku bertanya, apa orang yang berkuasa itu

gampang ditipu? Misalnya dikibuli dengan kata "urban" saja, sudah puas. Padahal mereka harus tahu yang dilarang itu semakin menggiurkan. Terkadang ini menggelikan sekali. Karena mereka senang mengubah sesuatu supaya terlihat lebih bermoral, tanpa tahu makna sosial dari perubahan itu.

Sekarang tentang monogami dan poliamori, seharusnya kan ada persetujuan masing-masing pihak. Tapi, bagaimana sekarang kalau ada perubahan? Misalnya perubahan orientasi seksual dari salah satu pihak. Bagaimana menghadapinya?
Sebetulnya, kita cenderung memberi beban yang lebih berat kalau pasangan kita berubah orientasi seksual. Kalau dia berubah parfum, biasanya kita nggak begitu pusing. Tapi, kalau orientasi seksual rasanya berat sekali.

Misalnya, aku heteroseks yang pertamanya terlibat monogami, lalu pasanganku tiba-tiba ingin agak bebas. Lalu pasanganku bilang: "Mas, aku mau sama orang lain". Apa reaksiku? Mungkin aku akan bilang: "*OK*, aku juga akan cari orang lain" atau mungkin aku akan tanya "boleh gabung atau nggak?" Semua harus ada negosiasi.

Dan kalau kita mau mengubah pola pandang masyarakat, kita harus selalu menekankan bahwa semua ini berubah. Tidak ada hal yang sama terus-menerus. Pada suatu masa, harus ada renegosiasi. Itu dalam apa saja. Dalam kontrak rumah, dalam hubungan. Yang penting ada niat baik, tulus dan jujur. Harus tidak ada maksud menipu atau mendominasi.

Memang selalu ada niat yang tidak baik dalam hubungan. Yang mau menipu uang suami atau istri, misalnya. Urusan perusahaan juga. Ada orang yang mencuri resep atau segala macam untuk mendirikan perusahaan sendiri. Ayam Goreng Suharti itu. Mereka sudah cerai, tapi si suami masih memakai cap sang istri. Kan nggak tahu malu itu.

Sebenarnya, kedewasaan berpikir itu harus ada dalam hubungan. Kalau tidak, seharusnya ada bantuan. Tapi masalahnya, di Indonesia ini yang disebut sebagai ahli itu adalah agen-agen moralitas. Dan hasilnya kalau ke sana justru akan mengerikan. Mungkin kalau ada kelompok pendukung (*support group*) itu lebih baik, atau mencari dan membaca sendiri.

Dan seperti yang kukatakan, aku membaca dari Barat. Tapi sekarang banyak orang Barat yang kaget dengan pemikiranku. Memang ini penting ketika membaca, kita harus bisa menganalisa sendiri bahkan merombaknya sendiri dari dalam.

Tadi Dédé menyebut persetujuan, tapi seharusnya kan juga ada tanggung jawab. Artinya, kalau kita berubah, kita harus bertanggung jawab pada diri sendiri dan orang lain juga. Gimana menurut Dédé?

Ini sebenarnya bagian dari renegosiasi. Yang masalah memang yang satu mau ini, yang satu mau yang lain. Kita mesti memakai segala cara supaya tidak terlalu melukai yang lain. Tapi, kita mesti ngomong secara jujur. Karena ini salah satu perwujudan kedewasaan berpikir.

Tapi memang ada orang yang bilang kalau nggak tahu itu lebih baik: *Ignorance is bliss* [Ketidaktahuan adalah kebahagiaan]. Tapi bagi aku, kalau ketahuan kan terpukulnya malah lebih parah. Pihak lain akan merasa ditipu. Misalnya, delapan tahun kemudian, dia baru tahu tentang adanya hubungan lain dari pasangannya. Rasanya lebih baik tahu dari permulaan deh.

Yang ingin kutekankan lagi adalah, tidak ada satu pola saja dalam hubungan manusia atau dalam berpasangan. Tidak usah jauh-jauh, misalnya, kalau di jalan ini saja kita interogasi–siapa yang tidur dengan siapa. Nanti kan ketemu bahwa tidak ada yang sesuai dengan moralitas dan aturan yang ada.

Kalau ada orang yang bilang "pokoknya" itu sudah gugur. Tidak ada yang "pokoknya" di dunia ini. Ya, memang ada orang yang bilang masak baru nikah langsung bicara tentang kemungkinan. Kalau memang takut terkejut, ya tidak harus langsung dibicarakan. Tapi, itu harus disebut kemudian dan selalu disebut. Ini lebih manusiawi. Namun, justru inilah yang amat ditakuti oleh para moralis.

Membongkar yang Disembunyikan: Homoseksualitas dalam Islam

AHMAD ZAINUL HAMDI, dosen di IAIN dan ketua divisi Pendidikan dan Penelitian di GAYa NUSANTARA dan Centre for Marginalized Communities Studies (CMARs).

ABSTRAK Wacana keislaman klasik dipenuhi dengan doktrin yang mengutuk homoseksualitas. Doktrin ini biasanya merujuk pada kisah Nabi Luth dalam al-Qur'an dan beberapa Hadits Nabi yang membicarakan tentang hukuman terhadap orang-orang yang melakukan hubungan seks sejenis. Akan tetapi, doktrin kutukan tersebut meninggalkan lubang besar karena ia semata-mata lahir dari purbasangka heteronormativitas dan pengetahuan seksualitas pada masa itu. *Fiqh* Islam yang berisi kutukan terhadap homoseksualitas diformulasikan pada Abad ke-VIII/IX Masehi di mana ilmu pengetahuan masih belum sanggup memisahkan antara seks, orientasi seksual, perilaku seksual, dan identitas gender. Di samping itu, tidak ada satu pun data sejarah tentang penghukuman terhadap pelaku seks sejenis pada zaman Nabi Muhammad. Sekalipun hubungan seks sejenis mendapatkan larangan yang sangat keras dalam wacana keislaman, namun hal itu tidak selalu segaris dengan praktik di dalam komunitas Muslim. *Mairil* di lingkungan pesantren setidaknya bisa menjadi contoh bahwa kekakuan sebuah doktrin, yang biasanya dilegitimasi melalui praktik penafsiran tertentu, tetap dengan mudah bisa disiasati.

Kata Kunci: Luth, Sodom-Gomorah, Islam, homoseksualitas, heteroseksualitas, tafsir, *mairil*.

PENDAHULUAN

Mencari pembenaran terhadap hubungan seks sejenis dalam teks-teks agama hampir seperti mencari jarum di laut. Teramat sulit! Wacana dominan dalam Islam dan Kristen, dua agama besar dunia misalnya, tegas-tegas mengutuk hubungan seks sejenis sebagai perilaku yang terlaknat dengan menyandarkan pada pelaknatan Tuhan atas Kaum Luth (Kisah Sodom-Gomorah).

Akan tetapi, pertanyaan awal yang bisa diajukan di sini adalah apakah agama, hanya karena sifat keilahiannya, merupakan fenomena yang hadir di luar sejarah ataukah ia juga merupakan fenomena historis yang bisa dibaca dari perspektif kesejarahan? Terkait dengan ini, bagaimana kita membaca teks-teks keagamaan, baik kitab suci maupun karya-karya ulama?

Penelaahan kitab suci (al-Qur'an) melahirkan satu kesan kuat bahwa manusia yang menjadi objek seruan Tuhan selalu berjenis kelamin laki-laki atau perempuan. Seruan ini bisa kita lacak pada berbagai aturan keagamaan yang hanya mengatur dua jenis kelamin tersebut mulai peribadatan (ritual) sampai pada aturan-aturan kehidupan, termasuk hubungan seksual.

Tulisan ini hanya akan berbicara homoseksualitas dari perspektif Islam, dan berangkat dari sebuah gairah untuk tahu, adakah nada-nada tersembunyi selain suara dominan tentang terkutuknya kaum homoseks? Pertanyaan ini perlu diketengahkan dengan asumsi bahwa ajaran keislaman yang dipopulerkan oleh ulama hanyalah sebuah tafsir.

Asumsi ini dengan sendirinya mengakui adanya

keterbukaan tafsir, bahwa setiap orang memiliki hak dan caranya sendiri dalam melakukan penafsiran karena kegiatan penafsiran sesungguhnya bukanlah mereproduksi makna, tapi memproduksi makna. Karena status kerja penafsiran sebagai produksi makna, maka horizon seorang penafsir yang hidup dalam penggalan sejarah, tempat, dan kepentingan tertentu, tidak mungkin untuk diabaikan.[31] Oleh karena itu, maka wacana keilmuan Islam tertentu yang dihasilkan oleh para ulama di era tertentu, sedominan apapun, tidak bisa menghentikan kerja-kerja penafsiran berikutnya dengan berbagai kemungkinan hasilnya yang bisa jadi akan sangat bertentangan dengan karya tafsir ulama terdahulu.

Untuk memudahkan pembahasan, maka tulisan ini akan terbagi menjadi tiga. Bagian pertama akan mendiskusikan tentang wacana keilmuan Islam tentang homoseksualitas. Berbagai teks hadits yang sering digunakan dalam menghukumi kaum homoseks serta Sunnah para Sahabat dibahas di bagian dua. Sementara, bagian tiga mencoba melihat pengalaman nyata umat Islam dalam hal hubungan seks sejenis.

Bagian pertama akan mendiskusikan tentang wacana keilmuan Islam yang diproduksi oleh ulama Islam klasik yang sampai sekarang dianggap sebagai tafsir Islam yang paling otoritatif. Sedemikian otoritatifnya, maka tafsir para ulama tersebut tetap dipelajari dan diikuti dari generasi ke generasi hingga sekarang. Tafsir tersebut dianggap sebagai sebuah manifestasi dari Islam itu sendiri secara sah sehingga harus dijaga dan pelanggaran

[31] Gadamer (1975:264), seorang hermeneut kontemporer, menyatakan bahwa makna teks dilahirkan dari fusi antara *horizon of reader* dan *horizon of text*. Sehingga, interpretasi tidak semata-mata mereproduksi makna, tapi juga memproduksi makna.

terhadapnya sering dianggap sebagai pelanggaran terhadap suara sah Islam.

Bagian kedua akan mendisukusikan berbagai teks hadits yang membicarakan tentang homoseksualitas. Karena hadits pada dasarnya adalah rekam jejak perkataan, perbuatan dan sikap Nabi, maka adalah penting untuk melihat rekaman sejarah kasus homoseksualitas pada Era Nabi. Terkait dengan ini, maka perlu juga diungkap tentang pandangan dan perilaku para Sahabat terkait dengan keberadaan kaum homoseks.

Bagian ketiga mendikusikan tentang bagaimana sebenarnya yang terjadi dengan pengalaman nyata umat Islam (santri) dalam hal hubungan seks sejenis. Bagian ini akan membincang ulang tentang fenomena *mairil* (hubungan seks sesama jenis yang terjadi di dunia pesantren). Pertanyaan mendasar adalah kalau hubungan sejenis memang dikutuk secara keras oleh Tuhan, mengapa para santri banyak melakukan *mairil*. Apa argumen keagamaan mereka? Melihat ini semua, akan memungkinkan kita untuk mendengar suara lain dan mencari pelajaran bagaimana keketatan sebuah doktrin agama tetap saja bisa ditawar, bahkan mungkin diruntuhkan.

WACANA KEILMUAN ISLAM TENTANG HOMOSEKSUALITAS

Jelaslah bahwa seksualitas adalah sebuah wilayah studi yang mutakhir. Mempertimbangkan hal ini, maka keilmuan Islam yang disusun pada Abad ke-VIII/IX Masehi jelas tidak cukup

memadai untuk membicarakan tentang seksualitas saat ini. Hal ini terlihat dengan ketidakmampuan keilmuan Islam untuk membedakan antara identitas gender, identitas seksual, orientasi seksual, dan perilaku seksual. Pembicaraan tentang hubungan seks sejenis selalu meloncat-loncat di antara keempat konsep tersebut seakan-akan keempatnya bisa dipertukarkan sebagai sinonim.

Di dalam wacana *fiqh* (hukum Islam yang disusun oleh para ulama), pembicaraan tentang homoseksualitas biasanya dikaitkan dengan pembicaraan tentang *khuntsa*. *Khuntsa* diartikan sebagai orang laki-laki yang bertingkah laku seperti perempuan atau seseorang yang memiliki alat kelamin ganda (al-Bujayrami t.th.:230). Jadi, di dalam *fiqh*, istilah *khuntsa* merujuk pada manusia yang berjenis kelamin ganda (interseks) dan orang yang memiliki penis namun berdandan seperti perempuan (waria). Definisi ini sudah bermasalah karena mencampuradukkan antara seks dan gender. Intekseks merujuk pada identitas seksual, sedang waria atau transgender merujuk pada identitas gender.

Dua makna *khuntsa* tersebut tidak dipahami secara terpisah karena memang perangkat keilmuan saat itu tidak memungkinkan untuk bisa membedakan antara identitas seks dan identitas gender. Hal ini juga bisa dilihat pada pembagian *khuntsa*. Para ulama *fiqh* membagi *khuntsa* menjadi dua: *khuntsa munsykil* dan *khuntsa ghayru musykil*. *Khuntsa musykil* adalah apabila kedua kelamin berfungsi, sedang *ghayru musykil* adalah *khuntsa* yang salah satu identitas seksualnya terlihat lebih dominan sehingga tetap bisa diidentifikasi sebagai laki-laki atau perempuan (al-Jawi t.th.:43).

Jelas pembagian ini semata-mata merujuk pada *khuntsa*

dalam pengertian interseks. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibnu Qudamah dan Sayid Sabiq bahwa *khuntsa* adalah seorang yang hanya memiliki lubang untuk kencing yang terletak di tempat yang biasanya ditempati vagina, atau memiliki penis dan vagina sekaligus (al-Mughni t.th.:258; Sabiq t.th.:454). Akan tetapi, pembicaraan *khuntsa* dalam pengertian seks ini bisa secara tiba-tiba beralih menjadi *khuntsa* dalam pengertian transgender, seakan-akan *transgender* tersebut terbentuk karena identitas kelamin yang bercampur antara laki-laki dan perempuan, atau setiap interseks pasti menjadi waria sehingga interseks sama dengan waria.

Jika *khuntsa* dalam pengertian interseks dianjurkan untuk operasi ganti kelamin, maka *khuntsa* dalam pengertian transgender diharamkan.[32] Anjuran operasi ganti kelamin ini dalam rangka memperjelas identitas kelamin seseorang untuk secara tegas menjadi laki-laki atau perempuan, sedang pengharaman transgender dilakukan agar memenuhi tuntutan peran gender, misalnya seorang laki-laki tidak boleh berpakaian dan berperilaku sebagaimana umumnya dianggap sebagai pakaian dan perilaku perempuan, begitu juga sebaliknya.

Jelas bahwa tuntutan ini didasarkan atas asumsi penyamaan antara seks dan gender. Pengetahuan awam meyamakan keduanya seakan-akan keduanya bersifat natural. Tidak mengherankan jika perilaku yang melawan ketentuan peng-gender-an (nonkonformitas

[32] Anjuran ganti kelamin sering disandarkan pada ayat al-Quran (49:13): *inna khalaqnakum min dhakar wa untsa* [sesungguhnya Kami menciptakan kalian semua dari pria dan wanita]. Sementara, pengharaman waria sering disandarkan pada sebuah hadits Nabi yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Abu Dawud: *la'an Allah al-mutasyabbihati min al-nisa' bi al-rijal wa al-mutasyabbihin min al-rijal bi al-nisa* [Tuhan melaknat perempuan yang menyerupai laki-laki dan melaknat laki-laki yang menyerupai perempuan] (Lihat al-Suyuthi, t.th.:124).

gender) dianggap sebagai melawan kodrat seperti seseorang yang tidak mau menerima keberadaan identitas seksnya.[33]

Penggolongan *khuntsa* menjadi dua macam tersebut juga menunjukkan betapa tidak memadainya ilmu medis saat itu dalam membicarakan fenomena interseks. Dalam kasus interseks, di mana seseorang memiliki kelamin ganda, maka pasti hanya salah satu darinya yang berfungsi; tidak mungkin kedua alat kelamin tersebut berfungsi. Oleh karena itu, maka ulama *fiqh* sendiri menyatakan bahwa *khuntsa musykil* (kedua alat kelaminnya berfungsi) hanya akan terjadi pada masa kanak-kanak. Ketika tumbuh dewasa akan menunjukkan tanda-tanda ke arah identitas seksual yang pasti, dan menjadi *ghayru musykil* (al-Jawi t.th.:43-44). Yang terjadi di sini sesungguhnya adalah bukan kedua alat kelaminnya berfungsi, namun karena masih kanak-kanak, maka belum bisa ditentukan mana sesungguhnya identitas seksual yang dominan.

Di samping itu, ilmu medis saat itu juga belum cukup berkembang dalam membicarakan interseks. Interseks tidak bisa semata-mata dilihat dari anatomi seksual eksternal. Interseks adalah istilah umum yang digunakan untuk berbagai kondisi di mana

[33] Seks mengacu pada sifat-sifat bilogis yang mendefinisikan manusia sebagai perempuan atau laki-laki. Sifat-sifat biologis ini adalah sebagai berikut: perempuan menghasilkan ovum, memiliki klitoris, vagina, payudara dan organ reproduksi, dengan susunan kromosom XX, sedang laki-laki menghasilkan sperma, memiliki penis dan skrotum dengan susunan kromosom XY. Definisi ini mengacu pada definisi jenis kelamin yang diberikan oleh WHO, "*Sex refers to the biological characteristics that define humans as female or male. While these sets of biological characteristics are not mutually exclusive, as there are individuals who possess both, they tend to differentiate humans as males and females*" (Lihat WHO 2008). Sementara, gender adalah konsep yang merujuk pada perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial, dapat berubah-ubah dengan berlalunya waktu, dan sangat bervariasi di dalam dan di antara budaya. Gender merujuk pada perilaku yang dipelajari untuk menaati citra maskulinitas dan femininitas (Lihat *The Southeast Asian Consortium on Gender, Sexuality and Health* 2005).

seseorang lahir dengan anatomi seksual dan resproduksi yang tampaknya tidak sesuai dengan definisi tipikal perempuan atau laki-laki. Misalnya, seseorang mungkin lahir tampak perempuan dari luar, namun memiliki anatomi tipikal laki-laki di dalam. Atau orang dapat lahir dengan alat kelamin yang tampak di antara tipe laki-laki dan perempuan yang umum, misalnya, seorang anak perempuan mungkin lahir dengan klitoris yang mencolok besar sehingga tampak seperti penis, atau tidak memiliki lubang vagina, atau seorang anak laki-laki yang lahir dengan penis yang mencolok kecil sehingga tampak seperti klitoris, atau dengan skrotum yang terbelah sehingga berbentuk lebih seperti labia. Atau, seseorang lahir dengan genetika mosaik, sehingga sebagian selnya memiliki kromosom XX dan yang lain XY (*Intersex Society of North America* 2010).

Jelas wacana keilmuan Islam sangat dipengaruhi oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan keyakinan-keyakinan umum saat itu. Hanya dengan berpikir demikianlah, maka kita bisa memahami pembagian *khuntsa* menjadi *musykil* dan *ghayru musykil* dengan definisi sebagaimana yang terpapar di atas. Dengan melihat perkembangan peradaban manusia saat itu juga memungkinkan kita untuk memahami pengacauan antara seks dan gender.

Dengan mempertimbangkan kevakuman kosa kata al-Quran tentang jenis kelamin di luar laki-laki dan perempuan, maka pengaturan terhadap *khuntsa* jelas-jelas merupakan kreasi bebas ulama. Dalam arti bahwa keputusan hukum dan berbagai aturan yang menyertainya tidak ditemukan dalam kitab suci, tapi merupakan kreasi ulama pada satu masa dan tempat tertentu yang sangat dipengaruhi oleh tingkat pengetahuan dan keyakinan umum saat itu. Ini memperlihatkan bahwa sebuah tafsir keagamaan yang

sangat menentukan dalam kehidupan umat, diproduksi oleh cara pandang tertentu di zamannya.

Di samping *khuntsa*, konsep lain yang biasanya digunakan dalam khazanah pemikiran keislaman tradisional dalam mendiskusikan homoseksualitas adalah *liwath*. *Liwath* adalah analseks atau sodomi. *Liwath* ini berasal dari kata "Luth." Luth di sini diambil dari kisah seorang Nabi, bernama Luth (Lot), dalam al-Qur'an yang diyakini bahwa umatnya dihancurkan oleh Tuhan karena melakukan hubungan seks sejenis. Sekali lagi, di sini terlihat tidak adanya pembedaan antara orientasi seksual dan perilaku seksual. Homoseksual adalah orientasi seksual, sedang sodomi adalah teknik dalam melakukan hubungan seks, baik dengan lain jenis maupun sesama jenis.

Ini mengindikasikan kekurangtahuan dengan mengira bahwa laki-laki homoseks pasti melakukan penetrasi anal atau sodomi dalam melakukan hubungan seksual dengan sesama jenis. Kekurangtahuan ini membawa persepsi yang keliru dengan mengidentikkan antara homoseks dengan sodomi atau analseks. Homoseks merupakan ragam orientasi seksual, sedangkan sodomi atau *liwath* merupakan bentuk perilaku seksual.

Jika yang diharamkan adalah sodomi/analseks/*liwat*, maka pengharaman itu berarti mengarah kepada perilaku seksual sodomi. Pertanyaannya adalah apa hukum seorang laki-laki heteroseks yang melakukan sodomi terhadap istrinya sendiri? Jika yang diharamkan adalah homoseksual, maka pertanyaannya adalah apa hukum seorang homoseks yang tidak melakukan praktik sodomi?

Pertanyaan ini penting dilontarkan karena ada perbedaan

antara identitas seksual, orientasi seksual, dan perilaku seksual. Ketiganya tidak selalu berhubungan. Orang dapat saja melakukan perbuatan atau perilaku seksual tertentu tanpa didasari orientasi seksual tertentu dan/atau memiliki identitas seksual tertentu.

Memang, pembedaan antara identitas seksual, orientasi seksual, dan perilaku seksual membawa konsekuensi yang yang cukup signifikan. Seseorang yang melakukan sodomi tidak selalu homoseksual dan dilakukan dengan sesama jenis. Seorang heteroseksual tidak mesti tidak pernah melakukan sodomi terhadap sesama jenis. Seorang homoseksual belum tentu tidak pernah melakukan hubungan seks dengan lawan jenis baik dengan menggunakan teknik anal, vaginal maupun oral.

Membicarakan *liwath* (sodomi/analseks) juga memunculkan pertanyaan lanjutan: jika pengharaman *liwath* disebabkan karena dianggap melawan "kodrat" hubungan seks sebagai sarana pelanjut keturunan (reproduktif), lalu apa yang bisa dikatakan oleh agama tentang bentuk-bentuk hubungan seks selain penetrasi vaginal (oral, interfemoral, onani, dijepit payudara, dsb.). Apakah semua ini dianggap sebagai haram?

Jelaslah bahwa wacana keislaman klasik tidak cukup memadai untuk mengimbangi diskusi seksualitas yang sudah berkembang sangat kompleks saat ini. Sekali lagi, ini karena seluruh perbincangan tentang homoseksualitas di dalam Islam yang terus-menerus direproduksi sampai saat ini adalah kreasi para ulama dalam kurun zaman dan tempat tertentu. Capaian ilmu pengetahuan dan keyakinan-keyakinan di zaman tersebut turut membentuk wacana seksualitas pada saat itu, tidak terkecuali wacana seksualitas

dalam keilmuan Islam.

CATATAN DARI ERA NABI DAN SAHABAT

Setidaknya, ada tiga hadits yang sering diacu untuk mengharamkan homoseksualitas.

1. Hadits yang diriwayatkan oleh Musa al-Asy'ari: "*idha ja'a al-rajulu al-rajula fahuma zaniyani, wa idha atat al-mar'atu al-mar'ata fahuma zaniyatani*" [apabila ada seorang laki-laki berhubungan seks dengan sesama laki-laki, maka keduanya adalah pelaku zina, jika ada perempuan berhubungan seks dengan sesama perempuan, maka keduanya adalah pelaku zina] (Lihat al-Husyani t.th.:113).
2. Hadits yang berasal dari Ibn Abbas yang diriwayatkan oleh al-Khamsah kecuali al-Nasa'i: "*man wajad tummuh ya'malu 'amila qawmi luth faqtulu al-fa'il wa al-maf'ul bih* [barang siapa menjumpai orang yang melakukan perbuatan kaum Nabi Luth, maka bunuhlah baik yang menyetubuhi maupun yang disetubuhi] (Lihat al-husyani t.th.:181).
3. Hadits yang diriwayatkan oleh Ibn Hanbal: "*la'ana Allah man 'amila qawm luth*" [Allah mengutuk orang yang melakukan perbuatan kaum Nabi Luth] (Lihat ibn Hanbal t.th.:396).

Dengan melihat ketiga hadits di atas, maka hampir tidak ada peluang bagi kaum homoseks (dan kaum heteroseks yang melakukan hubungan seks sejenis) untuk mendapatkan persetujuan dari Islam atas orientasi dan perilaku seksualnya. Ketiga hadits di atas secara jelas berisi kutukan Tuhan terhadap kaum homoseks.

Tidak hanya kutukan, namun juga hukuman yang sangat berat akan ditimpakan kepada mereka. Bukan hanya hukuman di akhirat, tapi juga hukuman di dunia. Seakan-akan seseorang hanya karena dia seorang homoseks, maka dia patut untuk dihukum.

Akan tetapi, yang perlu dipertanyakan di sini adalah mengapa ketiga hadits tersebut tidak memiliki suara yang sama mengenai hukuman terhadap seorang pelaku seks sejenis? Hadits pertama menghukumi pelaku seks sejenis sebagai zina, di mana hukum untuk pezina sudah ada aturannya sendiri, sedang hadits kedua mengatakan secara eksplisit hukum bunuh, sementara hadits ketiga tidak menyebut apa-apa tentang hukuman.

Keragaman bunyi hadits tentang masalah ini juga tercermin dalam pendapat para Sahabat tentang hukum bagi pelaku seks sejenis. Sebagian Sahabat berpendapat bahwa hukum pelaku seks sejenis adalah dibunuh dengan bersandar pada hadits kedua. Sekalipun demikian, mereka juga berbeda pendapat tentang cara melaksanakan hukuman tersebut. Sebagian ada yang mengatakan dengan cara dirajam (dilempari batu sampai mati), sebagian mengatakan dibakar sampai mati (al-Mahalli t.th.:191).

Sebagaimana yang pernah diriwayatkan bahwa Sahabat Ali pernah merajam orang yang melakukan hubungan seks sejenis. Akan tetapi di sisi lain, diriwayatkan bahwa Abu Bakar pernah mengumpulkan para Sahabat untuk membicarakan satu kasus hubungan seks sejenis. Di antara para Sahabat, yang paling keras pendapatnya adalah Ali. Ia mengatakan bahwa, "Homoseks adalah perbuatan dosa yang belum pernah dilakukan oleh para umat kecuali oleh satu umat (kaum Luth) sebagaimana telah kalian ketahui.

Dengan demikian aku punya pendapat bahwa pelaku homoseks harus dibakar dengan api." Dengan disetujuinya pendapat Ali, maka Abu Bakar mengirim surat kepada Khalid bin Walid untuk menyuruhnya membakar pelaku hubungan seks sejenis dengan api (Sabiq t.th.:394).

Ada beberapa hal yang perlu dinyatakan di sini. *Pertama*, para Sahabat adalah orang-orang yang hidup sezaman dengan Nabi, mendengarkan ucapan dan melihat sikap dan perbuatan Nabi dan mereka mengikutinya. Jika memang sudah ada ketetapan dari Nabi, mengapa mereka berbeda pendapat dalam sebuah kasus yang begitu jelas. *Kedua*, kisah Abu Bakar mengumpulkan para Sahabat untuk membahas kasus hubungan seks sejenis membuktikan bahwa hingga saat itu belum ada satu ketetapan hukum apapun tentang homoseksualitas dan/atau perilaku seks sejenis. Hal ini dikuatkan dengan situasi pertemuan di mana para Sahabat saling berbeda pendapat. Argumen Ali yang disandarkan kepada pendapat pribadinya dan bukan kepada ketetapan Nabi semakin membuktikan bahwa tidak ada ketetapan apapun dari Nabi tentang masalah ini. *Ketiga*, apa yang bisa dijelaskan ketika para Sahabat mengambil satu dalil dan mengabaikan yang lain sebagaimana yang tergambar kelompok ini yang lebih mengambil hadits kedua dan mengabaikan hadits yang pertama? *Keempat*, tampak jelas bahwa penilaian dan hukum terhadap homoseks dan/atau pelaku hubungan seks sejenis ditentukan berdasarkan penilaian bebas orang-orang saat itu yang tentu saja dipengaruhi oleh prasangka dan kepentingan individu dan keyakinan-keyakinan umum zamannya.

Sebagian para *tabi'in* (generasi setelah Sahabat) berpendapat bahwa hukum pelaku seks sejenis adalah sama dengan hukum

pelaku zina dengan berpedoman pada hadits pertama. Sebagaimana pezina, maka pelaku seks sejenis yang masih jejaka (*ghayru muhson*) akan didera dan dibuang, sedang yang sudah menikah (*muhson*) dijatuhi hukuman rajam. Argumen yang diberikan kelompok ini adalah bahwa seorang homoseks dalam melakukan hubungan seks sejenis itu memasukkan penis ke dalam anus laki-laki-laki yang menjadi partnernya (sodomi). Berdasarkan hal itu, maka perilaku tersebut dianalogkan dengan zina sehingga baik subjek maupun objeknya harus dikenai hukuman sebagaimana hukuman bagi para pezina (al-Zahrani t.th.:12).

Beberapa hal yang perlu diajukan di sini adalah sebagai berikut: *Pertama*, mengapa kelompok ini memilih hadits pertama dan mengabaikan hadits kedua? *Kedua*, jika ketetapan para Sahabat dianggap sebagai keputusan hukum yang mengikat karena memiliki kualifikasi yang cukup tinggi (*ijma' shahabi*), mengapa para *tabi'in* tidak mengikuti keputusan para Sahabat untuk menghukum bunuh dengan cara dibakar terhadap pelaku hubungan seks sejenis? *Ketiga*, jika hukum zina diberlakukan kepada para kaum homoseks karena mereka memasukkan penis ke dalam anus, lalu apa hukum kaum homoseks yang tidak melakukan sodomi atau analseks dalam perilaku seksnya?

Sekelompok ulama membantah bahwa sodomi sama dengan zina. Oleh karena itu, maka hukum untuk pezina tidak bisa diberikan kepada pelaku sodomi. Menurut kelompok ini, hukum pelaku sodomi hanyalah berupa sanksi (*ta'zir*) (al-Nawai t.th.: 23).

Memang sebagaimana yang terjadi pada Sahabat dan *Tabi'in*, para ulama berbeda-beda pendapatnya dalam masalah ini.

Imam Syafi'i menegaskan bahwa pelaku *liwath* dapat dikenai hukuman hanya jika dilakukan di depan publik.[34] Selanjutnya, al-Auza'i dan Abu Yusuf menyamakan hukuman sodomi dengan zina.[35]

Ini semua semakin meyakinkan kita bahwa wacana keislaman tentang homoseksualitas sangat ditentukan oleh parasangka zamannya. Seluruh perbincangan dalam wacana keilmuan Islam harus dikembalikan kepada kapan, siapa, dan untuk kepentingan apa homoseksualitas diperbincangkan. Tidak bisa hal ini semata-mata dikembalikan kepada bunyi teks suci karena faktanya bunyi hadits saling berbeda, para Sahabat dan *Tabi'in* saling berbeda pendapat, dan para ulama *fiqh* memiliki pendapat hukum yang saling bertentangan dan tidak jarang tidak konsisten.

Dari perspektif yang lain, ini bisa membawa kepada kecurigaan lain, jangan-jangan Nabi tidak pernah berkata apa-apa dalam masalah homoseksualitas. Fakta sejarah tidak menjelaskan adanya kasus penghukuman atas praktik sodomi pada masa Nabi. Eksekusi pertama terhadap perilaku sodomi justru terjadi pasca Nabi. Misalnya, pada masa Abu Bakar terjadi hukuman mati (bakar?) terhadap pasangan pelaku sodomi. Lalu, masa khalifah Umar bin Khattab, beliau menginstruksikan agar seorang pelaku sodomi dibakar hidup-hidup, tapi karena mendapat kritik keras, lalu hukumannya dirajam.[36] Jika ketetapan hukuman bakar tersebut diputuskan berdasarkan dalil keagamaan yang pasti (al-Qur'an dan

---

[34] Al-Syafi'i, salah seorang ulama *fiqh* yang sangat terkenal, memiliki pendapat yang berbeda-beda. Sesekali dia berpendapat bahwa hukum pelaku sodomi adalah bunuh, di tempat lain dia mengatakan dengan hukuman zina, sedang di tempat lain dia mengatakan hukuman sanksi (Lihat Rohmadi 2004).

[35] Siti Musdah Mulia, *Memahami Homoseksualitas (Membaca Ulang Pemahaman Islam)*, makalah tidak dipublikasikan.

[36] Mulia, *Memahami Homoseksualitas*.

al-Hadits), bagaimana mungkin Umar membatalkan hanya karena mendapat kritikan?

MENAFSIRI TAFSIR: STRATEGI PERLAWANAN

Semakin terlihat di sini, setiap paham keagamaan bersifat perspektifis: Paham itu dikonstruksi berdasarkan perspektif tertentu, dan bersifat historis. Karena itu, maka tidak ada satu pun doktrin agama yang berada di luar sejarah. Dalam hal tafsir yang merupakan upaya memahami makna kitab suci, maka konstruksi makna teks selalu dihasilkan dari perspektif tertentu juga.

Dengan pemikiran inilah kita bisa mengerti mengapa sekalipun di dalam al-Qur'an ada pengutukan terhadap Kaum Nabi Luth, tapi di berbagai pesantren ditemukan hubungan sejenis dengan istilah *mairil*. *Mairil* adalah hubungan antara laki-laki dengan laki-laki, di mana yang menjadi subjek dalam hubungan sejenis ini biasanya adalah santri senior dan yang menjadi objek adalah santri laki-laki muda yang berusia sekitar 15 tahun.[37]

Mungkin sementara orang mengira bahwa perilaku *mairil* di pesantren semata-mata karena pesantren merupakan asrama yang hanya dihuni satu jenis kelamin sehingga sangat rentan terjadi hubungan sejenis, sebagaimana asrama-asrama lain. Memang benar bahwa banyaknya hubungan sejenis yang ditemukan di pesantren karena pesantren merupakan asrama yang hanya dihuni oleh satu jenis kelamin. Dalam pengertian ini, maka *mairil* sesungguhnya bukan tipikal pesantren, tapi bisa ditemukan di semua komunitas

[37] Salah satu studi tentang topik ini, misalnya tesis master, *Perilaku Homoseksual di Pondok Pesantren,* yang ditulis oleh Iskandar Dzulkarnain.

sejenis yang hidup besama dalam jangka waktu yang lama. Akan tetapi, pertanyaannya adalah kalau memang hubungan sejenis secara tegas dilarang bahkan dikutuk oleh Tuhan, mengapa di pesantren, yang merupakan lembaga pendidikan Islam, terkesan permisif terhadap praktik seperti itu? Tidak ada jawaban jelas. Tapi lacakan kepada teks-teks keislaman akan segera memberi jawaban yang mengejutkan karena doktrin kutukan terhadap perilaku seks sejenis bisa sangat mudah "disiasati".

Kalau praktik *mairil* dianggap sebagai zina, maka definisi zina yang ada dalam teks-teks keislaman tidak bisa menjerat praktik *mairil*. Di dalam teks-teks keislaman, zina selalu didefinisikan sebagai hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan di luar ikatan pernikah yang syah menurut hukum Islam (*ata al-mar'ata bi ghoyri aqdin syar'iyin*) (al-Syarbini t.th.:144). Dari definisi "zina" ini, maka praktik *mairil* tidak bisa dihukumi zina; karena definisi "zina" berkarakter heteroseksual. Kalau merujuk pada praktik kaum Nabi Luth, maka di dalam kitab *fiqh* hal itu merujuk pada praktik hubungan sejenis secara anal yang diistilahi dengan *liwath*. Sehingga, pelaknatan Tuhan terhadap kaum Nabi Luth tidak bisa digunakan untuk menjerat praktik *mairil* karena secara umum praktik *mairil* dilakukan dengan teknik *interfemoral* (penis dijepit di antara pangkal paha yang sudah dilumuri dengan pelembab, biasanya memakai ludah).

Dari sini, akan muncul banyak pertanyaan dan kesadaran baru. Betapa teks-teks keagamaan tidak seperti yang diperkirakan selama ini, berada di luar sejarah dan berbagai relasi kepentingan, tapi sebaliknya, ia lahir di dalam sejarah. Mengapa, misalnya, zina selalu didefinisikan secara heteroseksual sehingga hubungan sejenis

tidak masuk di dalamnya, dan mengapa kisah Kaum Luth dimaknai semata-mata analseks, sehingga teknik hubungan seksual sejenis di luar anal tidak masuk kriteria pelaknatan? *Pertama*, kebanyakan penyusun kitab-kitab agama adalah kaum laki-laki dengan orientasi seksual heteroseks sehingga rumusan-rumusan yang muncul berperspektif laki-laki dan heteroseksual. Kalau kaum homoseksual diuntungkan karena wilayahnya tidak tersentuh, mungkin karena sang ulama yang heteroseks tersebut lupa atau tidak menyadari tentang kemungkinan adanya hubungan seksual sejenis, maka kaum perempuan banyak dirugikan dalam hal ini karena hampir rumusan-rumusan keagamaan selalu menempatkan perempuan menjadi objek seksual laki-laki. Andaikan sang ulama menyadari bahwa hubungan sejenis (laki-laki dengan laki-laki) tidak hanya analseks, tapi bisa mengeksplorasi seluruh bagian tubuh, maka bisa jadi definisi *liwath* tidak sesempit dan seteknis itu.

Terlepas dari lemahnya definisi-definisi tersebut, ini menyadarkan bahwa teks agama diproduksi oleh kepentingan dan sudut pandang tertentu. Tidak ada satu teks pun, sekalipun ia disebut *teks suci*, yang pemaknaannya melintasi batasan ruang dan waktu. Karena itu, sangat terbuka kemungkinan untuk memaknai ulang teks-teks agama sesuai dengan tingkat peradaban manusia.

Setiap agama selalu mengklaim bahwa relevansinya melintasi ruang dan waktu. Dalam Islam juga ada adagium yang sangat terkenal menyangkut relevansi Islam ini, *al-Islam sholih likulli zaman wa al-makan* (ajaran Islam sesuai untuk setiap masa dan tempat). Akan tetapi, apa relevansi makna tersebut jika agama tidak sanggup menyelesaikan persoalan manusia dengan tetap menjunjung tinggi harkat dan derajat manusia?

Agama bukanlah sebuah patung batu yang sekali pahat selesai. Agama, sebagai fenomena kemanusiaan, harus terus bergulat mengiringi peradaban manusia yang terus berjalan. Oleh karena itu, agama tidak bisa dimaknai seperti sekumpulan naskah di dalam museum, di mana realitas hendak diukur dan diadili sesuai dengan kekunoan teks-teks tersebut. Keabadian agama terletak pada kesanggupannya untuk tetap mendorong kebaikan dan penghormatannya terhadap nilai-nilai kemanusiaan.

Di titik ini juga patut kita renungkan sebuah pertanyaan, untuk siapakah agama itu: untuk Tuhan ataukah untuk manusia? Jika memang agama diturunkan Tuhan untuk manusia, maka agama harus merelakan dirinya diukur dari kaca mata manusia. Jika sebuah agama dengan meneriakkan kata-kata Tuhan menebar teror kemanusiaan, maka sesungguhnya ia telah kehilangan alasan keberadaannya (*raison d'etre*).

Begitu juga dengan praktik penafsiran, ia selalu dibatasi oleh konteks sejarah dan kepentingan si penafsir. Tafsir yang menyuarakan pelaknatan Tuhan terhadap homoseksualitas memiliki konteks kesejarahannya sendiri. Yang pasti, praktik *mairil* di pesantren telah mengajarkan kepada kita tentang bagaimana sebuah kreatifitas yang cerdas mampu keluar dari keketatan sebuah doktrin.

Rujukan

al-Bujayrimy, al-Syaikh Sulayman. *Bujayrami 'ala al- Khatib: Hasiyyah Khatimat al- Muhaqqiqin wa 'Umdat al- Aimmat al Mudaqqiqin*. juz I. Beirut: Dar el-Fikr.

Gadamer, Hans Georg. 1975. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.

Intersex Society of North America. 2010. *Wahat is Intersex?*. Dokumen elektronik, http://www.isna.org, diakses pada 13 April 2010.

al-Husayny, al-Imam Taqiy al-Din Abi Bakr bin Muhammad. *Kifayat Ahyar fi Hall Ghayat al- Ikhtishar*. juz II. Beirut: Dar el-Fikr.

Ibn, Hanbal. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. VI. Beirut: Dar el-Fikr.

al-Jawy, Muhammad Nawawi Umar. *Kasyifat Sajaa Syarh Safinat al Najaa*. Surabaya: Nur al-Hidayat.

al-Mahally, Jalaall al Din. *Syarh al- 'Allamah Jalal al-Din al-Mahally 'ala al-Minhaj*. IV. Beirut: Dar el-Fikr.

Mulia, Siti Musdah. *Memahami Homoseksualitas (Membaca Ulang Pemahaman Islam)*, makalah tidak dipublikasikan.

al-Naway, Imam Abi Zakariyya Muhyiddin bin Syaraf. *al Majmu' 'ala Syarh al-Muhadzdzab*. juz 20. Beirut: Dar el-Fikr.

Qudamah, Ibnu. *al-Mughni*. Juz IV. Riyadh.

Rohmadi. 2004. "Status Perkawinan Homoseksual Perspektif Fiqh," *Justisia,* edisi 25, th. XI.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. juz II. Beirut: Dar al-Fikr.

al-Suyuthi. *al-Jami' al-Saghir*. Bandung: al-Ma'arif.

al-Syarbiny, Imam Khotib. *Mughni al Muhtaj fi Ma'rifati Ma'ani al Minhaj*. juz IV. Beirut; Dar el-Fikr.

The Southeast Asian Consortium on Gender, Sexuality and Health.

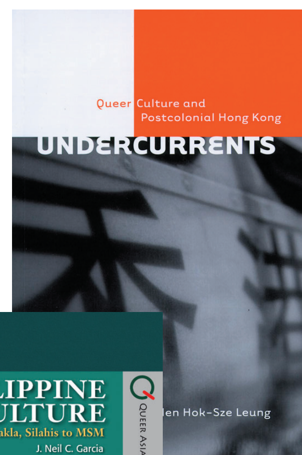
2005. *A Glossary of Terms in Gender and Sexuality*. Dokumen elektronik, http://www.seaconsortium.org/coreactivities/download.glossary.doc, diakses pada 20 Juni 2008.

WHO, 2002. *Sexual Health*. Dokumen elektronik, http://www.who.int/reproductive-health/gender/sexualhealth.html, diakses pada 9 september 2008.

al-Zahrany, Yahya bin Musa. *Ayat wa Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Editorial Collective: Chris Berry, John Nguyet Erni, Peter Jackson & Helen Hok-Sze Leung

The Queer Asia book series opens a space for monographs and anthologies in all disciplines focused on non-normative sexuality and gender cultures, identities and practices in Asia. Queer Studies and Queer Theory originated in and remain dominated by North American and European academic circles, and existing publishing has followed these tendencies. However, growing numbers of scholars inside and beyond Asia are producing work that challenges and corrects this imbalance. The Queer Asia book series — first of its kind in publishing — provides a valuable opportunity for developing and sustaining these initiatives.

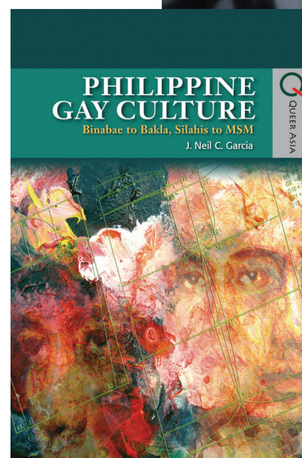


Undercurrents: Queer Culture and Postcolonial Hong Kong

Helen Hok-Sze Leung

This lucid and original book is the first dealing with queer cinema and queer culture in Hong Kong. By eschewing the conventional — and foreign — ideas of gay and lesbian identity for a more protean range of possibilities under the rubric of "queer," Helen Hok-Sze Leung shows that Hong Kong's screen culture includes a much richer and deeper queer vein than many observers have supposed.

2008. 166pp. illus. PB 978-962-209-950-0. Market Rights: Asia only.



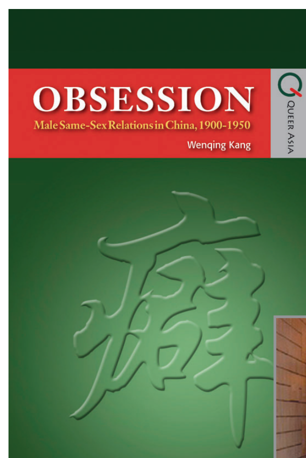
Philippine Gay Culture: Binabae to Bakla, Silahis to MSM

J. Neil C. Garcia

Philippine Gay Culture proposes both an empirical and a conceptual history: on one hand, a descriptive survey of popular and academic writings on and by Filipino male homosexuals, and on the other, a genealogy of discourses and performativities of male homosexuality — and the bakla and/or gay identity that they effectively materialized — in urban Philippines from the 1960s to the present.

2009. 540pp. PB 978-962-209-985-2.

Market Rights: Worldwide except the Philippines.



Obsession: Male Same-Sex Relations in China, 1900–1950

Wenqing Kang

This is the most serious study to date on the topic of male same-sex relations in China during the early twentieth century, illuminating male same-sex relations in many sites: language, translated sexological writings, literary works, tabloid newspapers, and opera. Wenqing Kang has amassed a wealth of material previously overlooked by scholars.

2009. 200pp. HB 978-962-209-980-7. PB 978-962-209-981-4.



As Normal as Possible: Negotiating Sexuality in Hong Kong and China

Edited by Yau Ching

This work showcases the work of emerging and established scholars on contemporary Tongzhi studies. As one of the first sustained collections of writings on nonnormative sexual subjectivities and sexual politics in Hong Kong and China post-1997 published in English, many of the writers included here are uniquely first-generation.

2009. 320pp. HB 978-962-209-986-9. PB 978-962-209-987-6.